الوحدة المتعالية للأديان

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

De l'unité transcendante des religions

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

The Transcendent Unity of Religions



www.onetradition.org



© 2023 THESAURUS ISLAMICUS FOUNDATION

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

جميع الحقوق محفوظة لا يجوز إنتاج أى جزء من هذا العمل على أى شكل من الأشكال دون الحصول على تصريح كتابى من أصحاب الحقوق

All rights reserved. No portion of the work may be reproduced in any form without the written permission of the copyright holders.


ISBN 978-3-908154-52-5

المُحْتَوَيَاتُ

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًّا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

التَّمايُزُ بَيْنَ الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ فى الْأَدْيانِ

من الثابت مقدمًا أن كل شيء يشبه كل شيء آخر، ويختلف فى الوقت ذاته عن كل شيء آخر، فيشبهه على الأقل فى المشاركة فى الوجود، ويختلف معه بحيث تحقق الكثرة التى تسمح بالمقارنة. وكذلك الأمر فى الأديان فلو لم يكن بينها رابط ما وضعناها تحت اسم واحد، وما لم تكن الأديان مختلفة ما أشرنا إليها بصيغة الجمع، ولكان الاسم قد أصبح عَلَمًا فحسب. وينفتح الآن كل شيء بحيث تمتلئ تلك الحقيقة الفارغة بالمعنى، فأين يرتسم الخط الفاصل بين الوحدة والتعدد؟ وكيف يمكن أن يتصل المجالان أحدهما بالآخر؟

رؤية الشيخ للتمايز بين الجوهرى والحادث

عندما يرسم الشيخ الحدود بين الجوّانية والبرّانية نبدأ على الفور فى الشعور بأننا فى حضور مختلف، فليس التمايز الأساسى تمايزًا بين الأديان، ولكنه على سبيل التعبير كالخط الذى يقسم التجليات الدينية العظمى فى التاريخ رأسيًّا بين الهندوس والبوذيين والمسيحيين والمسلمين، وهكذا. ثم إن الخط الفاصل يقطعها جميعًا فى الوسط بحيث تكون الجوّانية فى القسم الأعلى والبرّانية فى القسم الأسفل.

ويطرأ الاعتراض على أن ذلك الخط الأفقى ليس أصيلاً كما يبدو لأول وهلة، فقد طُرحت من قبل فكرة أن الأديان متشابهة فى جوهرها لو أنها فُهمت جوّانيًا، ومختلفة فى مظهرها برّانيًا. وقد أجيد استخدام المسألة، ولكن أصالة الشيخ لا تتبدى قبل أن نتساءل عن الجوهر النوعى لدين ما، أو عن عنوان هذا الكتاب الوحدة المتعالية للأديان.

والوجود عند الشيخ مرتب فى مراتب، وكذلك المعرفة، ومن الناحية الميتافيزيقية فإن الله أعلاه ثم تتفرع منه الأديان أو بالأحرى الأديان المنزلة والتى سوف نعود إلى التمايز بينها فيما يلى[1]، وهى تختلف فيما بينها من أسفل. وواقعة التلازم الميتافيزيقى تعنى أن التمييز بين الأديان أيضًا يوحِّد قمتها كما يفصل بين مكونات قاعدتها.[2]

والمعترض علينا يمكن أن يحتج بأننا لم نتحرك بأبعد من حدود هيكل الجوهر والوحدة مقابل العَرَض والتنوع، فلم يدَّع

١ «ليكون الجميع واحدا... فيك» يوحنا ١٧: ٢١.

٢ وهذا التمايز بين المستويات أمر أساسى، وبدونه تتجلى الفوضى حتما، وفيما يلى عينة من مقدمة كتاب 'وجهات نظر حيال الأديان الأخرى' أوين توماس، نيويورك، هاربر & رو، ١٩٦٩ «أحيانًا ما يؤكد البعض أن كل الأديان حقيقية على قدم المساواة، ولكن ذلك قد يبدو تفكيرًا ملتاثًا، ذلك أن الأديان المختلفة تتبنى وجهات نظر إلى الحقيقة تختلف اختلافا بيّنا عن بعضها بعض، ذلك إن لم تتناقض»، ونقرأ تشبيها لـ'شوان' يقول فيه: «إذا كان)أ يرى نورًا أحمر، و)ب يراه أزرق، فليس من التفكير الملتاث أن نؤكد أن كليهما يرى النور». وتظهر المسألة ذاتها فى الصفحة التالية: «فما هو حقيقى بالنسبة إلينا لا بد وأن يكون حقيقيًا للعالم أجمع، فذلك هو ما تعنيه الحقيقة».

أحد بأن الوحدة التى تُطرح فى ذلك الهيكل هى أمر واضح للكافة على السواء. والطرح لا غبار عليه وهو يدفعنا إلى تحديد ما يعنيه شوان بطبيعة متطلبات التميز وما يبدو منها.

وما يبدو منها هو الوحدة المطلقة غير المشروطة وغير المتمايزة. ومن الناحية الأنثروبولوجية فهذه الوحدة تفترض تمايزًا فى النهاية بين ما هو ربانى وما هو إنسانى. ومن الناحية المعرفية تتطلب تمايزًا بين العارف والمعروف، وهو ما ينبئ عن معرفة تصبح غاية لذاتها، أو أنها الغاية ذاتها، إذ إن التمايزات الدنيوية لا تتعاكس عند هذه النقطة.

ويجب أن نتجاوز بذلك مسألة أن فكرة الشيخ عن تمايز الجوهر والعرض هى مجرد اجترار لما سبق. فمن منظوره يكمن العيب فى المقولات الأخرى عن ذلك التمايز، وهو أنهم يدعون الوحدة فى الدين على استعجال، وفى مستويات لا تتعلق بالوحدة الحقيقية من المنظور البرَّانى، ويمكن أن تطرح فقط على سبيل المماطلة أو الغثاثة.

والوحدة المطلقة التى هى الله تعالى تتحدى الرؤية أو حتى الوصف المتسق، ولكنها لازمة بالرغم من ذلك، لأن الانفصال الذى ينتج عنه الثنائية فى رمزية الروح يبين الجهل معرفيًا والحرمان انفعاليًا. فالوحدة لابد وأن تكون من نوع استثنائى حقًّا وفريد من نوعه، إذ إنها لابد أن

تحتوى على كل شىء، وإذا كان لشىء حقيقة بدونها، فسوف يؤدى ذلك إلى العودة إلى الفواصل التى تتضمنها الوحدة المطلقة بالضرورة. فالوحدة المطلقة لابد أن تكون هى كل الاحتمالات، وكل احتمال لابد أن يتحقق فى إطارها «هذا عند الناس غير مستطاع ولكن عند الله كل شىء مستطاع» متى ١٩: ٢٦ ومرقص ١٠: ٢٧، فكل شىء أمر واقع، وعقل الإنسان لا يستطيع تخيل شىء لا يستثنى شيئًا من ذاته سوى عدمها، بأكثر مما يمكن أن يتخيل نورًا هو فى الوقت نفسه موجات وجسيمات وإلكترونات تتقافز من مدار إلى آخر، دون أن تعبر الفراغ البينى، أو جسيمًا يرتحل فى عدة مسارات فى الوقت نفسه دون أن ينقسم. وقد تسامى علم الفيزياء على التناقضات التى تفرضها الطبيعة على خيال الإنسان الصورى، واللغة الطبيعية التى تُشتَقُّ منه بالرياضة، فالطبيعة لا يمكن أن تصوَّر بالاتساق ذاته، ولكنها يمكن أن تُستوعَب باتساق عن طريق المعادلات. والميتافيزيقا بمعناها الاشتقاقى تعنى 'ما بعد' أو 'ما وراء' الفيزياء أو الطبيعة، وهى تتعالى على التناقضات المتوازية التى تضعها الواقعية على اللغة والنظر بالعقل المُلهَم.

والعقل المُلهَم ليس هو العقل الاستدلالى، فالأخير ينبع من الجدل فى اللغة، ويصل كالقنطرة بين شاطئين، بين

العارف والمعروف، دون أن يزيح من طريقه النهر الجارى بينهما. أما العقل المُلهَم فيعرف بالغريزة، ويوحِّد بين العارف وما يعرف، ويجعل الواحد منهما الآخر[3]. أو بالأحرى نثير مرة أخرى النقطة التى ذكرناها عن الزمن، فالعقل المُلهَم هو المطلق الذى يتجلى فى روح الإنسان. ويشير إيكهارت فى كتاباته إلى «أن هناك شيئًا فى الروح غير مخلوق ولا يخلق... وهذا الشىء هو العقل المُلهَم»، وما يظهر للمنظور الدنيوى كوعى يسعى لمعرفة المطلق ما هو إلا الوعى كمطلق فى الإنسان، ويصبح مُدْرَكًا فى تأمل الظواهر.[4] وآتمان هو براهمان منذ البداية والعجب العجاب هو أن كل الأشياء هى طبيعة بوذا فى جوهرها.

٣ ويُطلق على من يعرف بهذه الطريقة فى اللغة السنسكريتية اصطلاح إيمامفيت emamvit، أى الفاهم، والذى 'تحقق' بشخصه، وطالما عرف المرء بنفسه التى تفنى، فما زال فى حيز الجهل، ولا يعرف الشىء حقًّا إلا حين يكون هو الشىء ذاته.

٤ وما يدعى 'فى المستقبل' فى تعاليم شيرنان حينما يطبق على خلاص الإنسان يعنى فى الواقع 'فى أعماق وعى الإنسان' شوجان باندو، مغزى النيمبوتسو، دراسات فى الدين المقارن، خريف ١٩٧٢، ص ٢١٥.

ويبدو الاقتراب من تلك الهوية السامية أو التحقق بها فى درجات مختلفة من الوضوح فى كافة الأديان المنزلة، وتشكل النقطة التى تتوحد فيها الأديان جميعًا. إلا أن ذلك يعمل على تأسيس الدين على المستوى الجوّانى، والذى هو خفى وأسرارى، وليس ذلك لأن الذين يعلمون لن ينشروا علمهم، ولكن لأن الحقيقة التى اختصوا بالاطلاع عليها مدفونة فى غور أعماق الإنسان بحيث لا يستطيعون التواصل معها بأى شكل تعتبره الغالبية مقنعًا. وكما أن العقل المُلهَم يقطع عالم التمايز من أسفله، ويفصله عن منظور الفهم التمايزى الذى يفصل بين الذات والموضوع فيبدو وكأنه لا وجود له، فكذلك مسألة الوحدة والاختلاف فى الأديان تتحول إلى مسألة نماذج روحية جوّانية وبرّانية. والأقلية الجوّانية تتكون من الرجال والنساء الذين يدركون أن جذورهم ممتدة إلى المطلق، فإما أن يمارسوا تلك الهوية مباشرة، أو أنهم يبقون على مسمع من دعواها، ويشعر شىء ما بداخلهم أن تلك الدعوى حقيقية، حتى وإن لم يكونوا قادرين على تمحيصها بالكامل. أما الغالبية البرّانية فإنها تتكون من باقى البشر، والذين يعتبر الحديث معهم عن الدين بهذه الطريقة عقيمًا

وغير مفهوم.

التناقض بين المنظورين

ومنظور كل من النموذجين الروحيين إلى الآخر لابد أن يكون من طبيعة الأمور، وقد ينشأ بينهما تناقض فى أشد الأحوال، فالجوّانى سوف يجل الإيمان البرَّانى، ذلك لأنه سوف يراه كما جاءت به المتون المقدسة، أو التجليات التى هى حقًّا وحى ربانى، ولن يكون بالرغم من ذلك قادرًا على المشاركة فى أن فكرة النصوص أو الحياة البرَّانية التى يقارنها بالوحى الذى يؤمن به هى حقًّا الصيغة الوحيدة التى تكلم بها الرب. فى حين أن تقييم البرّانى للجوّانى سوف يكون أقل سماحة، وليس ذلك راجعًا إلى أن البرّانيين موهوبون بتلك الفضيلة بدرجة أقل، بل لأن هناك جزءًا خفيًّا عن إدراكه لا يستطيع التسامح معه دون أن يخالف الحق الذى يؤمن به. ولو أن البرّانى اعتقد كما يعتقد الجوّانى أن الوحى له جوانب شتى متساوية وليس لأحدها أن يكون مطلقا، وسواء أكان المسيح أو القرآن أو غيرهما، فهو ما ارتبط به إيمان البرّانى، حتى إن الجوّانى يبدو كما لو كان يغرى البرّانى على الصبوة. وفى ضوء ذلك يمكن أن تفهم مواقف المسيحية تجاه متنسكيها، والإسلام تجاه صوفييه، للدرجة التى تصل إلى صلب الحلاج.

ونحن نركز على فكرة الشيخ فى أنماط الشخصية كمدخل إلى مفهومه عن العلاقة بين الأديان، ولكن الأنماط التى يفصَّلها عن العلاقة بين الأديان ليست سواء من جهة صحتها، وليست على شاكلة التقسيم اليونانى للدموى والصفراوى والبلغمى والسوداوى، ولا هى على شاكلة تقسيم يونج للمنفتح والمنطوى، ولا أنماطه الحسية والعقلية والشعورية والحدسية، ولا هى مثل الأشكال الأولية والوسيطة والنهائية لـ'شيلدون'، ولكنها فى مراتب مثل مراتب فيدانتا، الـ'ساتفى' أى المتوازن، والـ'راجاسى' أى الحركى، والـ'تاماسى' أى الخامل. وهذا يعيدنا إلى تراتب الوجود، إذ لو سلّم الناس بالمقامات، فذلك لأن الوجود ذاته مقامات، وتراتب درجات الجدارة على أساس غير التمايز الكيفى يصل إلى صورة ميتة متناقضة إنسانيًا ووجوديًا ومعرفيًّا، فما لم يكن هناك تراتب كيفى فليس هناك شىء.

ومرة أخرى نندهش لأصالة الشيخ فى رؤيته للغرب المعاصر، وسوف نرى لاحقًا مقارنتها بالأصوات الأخرى التى ارتفعت عن الأديان، ولكن توقع الاختلاف المركزى كامن فى أن أحدًا منهم لم يضع المشكلة فى سياق مقامات

الوجود.

ويعجب المرء فيما إذا كان هناك ما يفصل العالم الحديث عن سابقه بأكثر مما يفصله التساوى فى بعد واحد[٥]، حيث يصبح إنسان ماركيوز أحادى البعد نتيجة طبيعية له. وقد بقى الإنسان التراثى مخلصًا لانطباعه الذى لا يخبو بأن هناك ما هو أعمق من ذلك، واحتج على الناتج الطبيعى الذى أقاموه بمعرفة علمية وتقنية حملته إلى مدى أبعد لا سابقة له فى الوجود[٦]. والافتراض طبيعى للغاية فى التساؤل عن سبب تدهور المعرفة[٧]. وليست الإجابة بعيدة، فحين تنهار سلسلة

٥ إن العالم الحديث يرى الطبيعة دون شك فى تراتب بين أشياء تصل فى الدقة إلى واحد من بليون بليون من البوصة إلى كون يتسع إلى ثمان وعشرين بليون سنة ضوئية. ومن الناحية الميتافيزيقية فذلك ليس تراتبًا على الإطلاق، وتقع كلها على خط أفقى واحد، وهو خط الكم مقدرا بالحجم وقدرة القياس. والاختلاف بين وجهتى نظر العالم التراثى والعالم الحديث أن الأول يتفهم الواقع الطبيعى الشاسع من الناحيتين الكمية والكيفية، بينما الآخر يشحذ من تفهمنا للجوانب الكمية للعالم فى الوقت الذى يختزل فيه الأبعاد الكيفية إلى مسافات بين المادة الصلبة والوعى الإنسانى، وهو منظور ميكروسكوبى قياسًا إلى الكمال الأسمى الذى ارتبط به العالم التراثى.

٦ لقد صاغ أفلاطون النموذج المعرفى للغرب، وكانت درجات المعرفة عنده ثلاثًا أسفلها الرأى، أو كما نقول نحن الملاحظة أو المشاهدة. وحيث إنه دائم التغير فلا يعلق به شىء يستحق أن يسمى حقيقة. والدرجة الوحيدة من المعرفة التى تستحق ذلك الاسم كائنة على الطرف الآخر من السلم وتتسامى تماما على الحواس وهى التأمل بالذكاء البحت فى نماذج الخلق الربانى. وفوق كل ذلك تأتى فكرة الخير الأسمى summum bonum. ويتمخض عن التداخل بين هذين المستويين من صيغ المعرفة الحسية والتأملية نشاط وسيط نعته أفلاطون بأنه 'سفاح'، ذلك بالرغم من قيمته كدرجة للتوصل إلى المعرفة الحقة، وقد كانت المعرفة الوسيطة هى الهندسة، أو كما يجدر بنا أن نقول حاليا الاستقراء.

٧ لقد كانت الفلسفة الرسمية السائدة فى معظم أرجاء العالم المتحضر طوال معظم

نشأة الوجود العظمى ببزوغ العلم الحديث فلابد أن يكون هناك شيءٌ معادٍ لها فى المسعى العلمى ومناهجه، وهو أن العلم الحديث يتعامل مع العالم الفيزيائى المحسوس من حيث إن فرضياته تنطلق من ذلك العالم فحسب، كى ترجع إليه على سبيل التمحيص. وحيث أصبحت المادة والفهم فى المستوى ذاته الذى يقتصر على قراءة العدادات، والضغط على مفاتيح التشغيل والإيقاف، ولم يعد الاختلاف فى التعقيد وفى الطرق التى تتحول بها المادة فى مستويات مختلفة من الأحجام أمرًا واردًا، فمادة العلم أحادية البعد. والعالم الحديث ينظر إلى الوجود نظرة أحادية لأن المسعى العلمى صادر على حقل المعرفة بكامله. وليس ذلك لأن العلماء استعماريون، ولكن لأن الإنسانيين قد ادعوا أحقيتهم فى الحكم المطلق ودون استثناء بعض اللاهوتيين. ومنجزات العلم تجعل من انطلاقته أمرًا مفهومًا، ولكن ذلك لا يعنى أنها ليست قائمة على أغلوطة منطقية، وهى من الأغاليط العظمى التى شملت نتائجها المستويات المفاهيمية والاجتماعية بحيث أصبح كل واحد حرًّا فى أن يحكم على هواه.

تاريخه تعليم ما أنتجته العقول التأملية العظمى والمعلمون الدينيون العظماء، وبطرق تتفاوت فى التشدد والدقة. آرثر لفجوى، سلسلة الوجود العظمى: تاريخ فكرة، نيويورك هاربر إخوان، ١٩٦٠، ص ٢٦.

تَصْدِيرٌ

قام هذا الكتاب على أساس النظرية الميتافيزيقية بأجلى معانى الكلمة، ولا يمكن أن يوصف كأطروحة فلسفية بحال من الأحوال. وقد يبدو ذلك التمايز أمرًا لا يغتفر فى عين الذين تعودوا على رؤية الميتافيزيقا كفرع من الفلسفة، إلا أن وضعهما على هذا المنوال قد يعود إلى أرسطو وأتباعه المدرسيين، مما يبين أن الفلسفة قد عانت من قيود معينة حتى فى أزهى أحوالها مثل التى ذكرناها توًّا كى تنفى أى تقدير كامل للميتافيزيقا. والحق أن الطبيعة المتعالية للميتافيزيقا تجعلها مستقلة تمامًا عن كل صيغ العقل الإنسانى. وحتى نعرف الفارق بوضوح بين الصيغتين المطروحتين للنقاش يمكن القول بأن الفلسفة تنبع من العقل الاستدلالى وهو ملكة فردية صرف، فى حين أن الميتافيزيقا تقوم على العقل المُلهَم intellect. وقد عرّفه مايستر إيكهارت بأن «هناك شيئا فى النفس غير مخلوق ولا يُخلق، وإذا كانت الروح بكاملها على شاكلته، فليست مخلوقة ولا تخلق». وهناك تعريف مكافئ أكثر اختصارًا وأغنى بقيمه الرمزية وهو يأتى من الجوّانية الإسلامية أن الصوفى أى الذى ارتبط بالعقل المُلهَم غير مخلوق.

وحيث إن المعرفة الصادرة عن التعقل المُلهَم الخالص هى فيما وراء الفرد ذلك أنها كونية وكلية وربانية، وحيث إنها تنبع من الذكاء البحت المباشر فإنها تذهب إلى آماد أبعد من العقل الاستدلالى الجدلى، بل تذهب إلى أبعد من الإيمان بالمعنى المعتاد للكلمة. وبمعنى آخر فإن المعرفة العقلية المُلهَمة تتعالى على وجهة النظر اللاهوتية، والتى هى فى ذاتها أسمى بما لا يقاس من وجهة النظر الفلسفية، حيث إن شأنها شأن المعرفة الميتافيزيقية، وتنبع من الله سبحانه وليس من الإنسان، وفى حين تعتمد الميتافيزيقا بالكلية على البصيرة العقلية المُلهَمة فإن الدين يقوم على الوحى. والدين هو كلمة الله سبحانه إلى خلقه، أما العقل المُلهَم فهو مشاركة مباشرة فعالة فى المعرفة الربانية بالوجود، وليست مشاركة سلبية غير مباشرة، كما هو حال الإيمان. وبكلمات أخرى فإن الفردية لا تمتلك المعرفة بما هى فردية، ولكن فيما يتصل بجوهر الفرد الأعمق حيث لا تمايز بين الفرد والمبدإ الربانى، ويصبح اليقين الميتافيزيقى مطلقًا نتيجة الهويّة التى تصل العارف بالمعروف فى المعرفة. وإذا تعَّين علينا ضرب المثل من المجال الحسّى لتصوير الفارق بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة اللاهوتية فيمكن القول بأن الأولى منها 'جوّانية' حينما تجلى فى رموز دينية، ويصبح لديها وعى بجوهر النور الذى لا لون له وخصائص لآلئه النقية،

فى حين أن اعتقادًا دينيًا ما سوف يؤكد أن ذلك النور أحمر وليس أخضر، وآخر سوف يقول بأنه أخضرُ وليس أحمر، فكلاهما على صواب فيما يتصل بالقدرة على تمييز النور من الظلمة، ولكن ليس من حيث التعرف على النور بأن له لونًا أو آخر. وهذا المثل البدائى نضربه لكى نبين أن وجهة النظر اللاهوتية قائمة على الوحى فى أذهان المؤمنين، وليس عن طريق معرفة متاحة للكافة منهم وهى حال أبعد عن تصور السواد الأعظم من البشرية، وسوف تخلط أذهانهم بالضرورة بين الرمز أو شكل التعبير وبين الحق المتعالى على الصور، إلا أن الميتافيزيقا التى يمكن مضاهاتها 'بوجهة نظر' بشكل عرضى فحسب سوف تستطيع استخدام الرمز ذاته أو الشكل ذاته كوسيلة للتعبير، وتظل فى الوقت نفسه واعية بنسبيته. وهذا هو السبب الذى تستطيع كل الأديان الراشدة العظمى بناءً عليه أن تضفى على عقائدها وشعائرها ورموزها الأخرى معانٍ عن كل حق معروف مباشرة بعين العقل المُلهَم، وهى العضو الروحى الذى يطلق عليه المسلمون الجوّانيون 'عين القلب.

لقد قلنا توًّا بأن الدين يترجم الحقائق الكلية الميتافيزيقية إلى لغة عقائدية، وذلك رغم أن العقيدة أمر ليس فى متناول الكافة من حيث صدقها الكامن فيها، وهو الأمر الذى لا

يمكن التوصل إليه سوى عن طريق العقل المُلهَم، ولكن الإيمان يمكن أن يصل إليه، وهو الصيغة الوحيدة التى يستطيع السواد الأعظم من خلالها أن يلتحق بعالم الحقائق الإلهية. أما العقل المُلهَم الذى لا ينبع كما رأينا من العقيدة ولا من العقل فيمتد بعيدًا فيما وراء العقيدة دون المساس بها، ويجوس فى أبعادها الداخلية، أى الحق المطلق، والذى يحكم الصور كافة.

وحتى نستوضح هذه المسألة لابد أن نذكر ثانية أن الصيغة العقلية للمعرفة ليست قادرة على الامتداد فيما وراء مجال العموميات، ولا سبيل أمامها للوصول إلى أى حق منزَّل. وإذا كان المثل الذى ضربناه عن الأنطولوجية الأرسطية والمدرسية ما زال صالحًا للتفسير فى مجال المعرفة فوق العقلية فإن ذلك القصر كان له على النظرية آثار غير حميدة من حيث نزاهتها الفكرية. وقد يحتج البعض بأن أنقى أشكال الميتافيزيقا لا تكاد تميز عن الفلسفة، وذلك من حيث استخدامها للقولات التى تصل منها إلى نتائج، ولكن هذا التشابه يرجع فقط إلى حقيقة أن كل المفاهيم تلتبس بالضرورة بمجرد التعبير عنها بصيغ التفكير الإنسانى، والتى هى عقلانية وجدلية. وما يميز جوهريًّا بين الطرحين الميتافيزيقى والفلسفى هو أن أولهما رمزى وصفى، بمعنى أنه يستخدم الصيغ العقلية كرموز يصف أو يترجم

بها المعرفة التى تحتكم على قدر أعظم من اليقين عن أية معرفة صادرة عن مرتبة المدركات الحسية، فى حين أن الفلسفة التى أُطلقَ عليها ancilla theologiae أى إضافات أو حواش على الدين ليست بشىء سوى ما تعبر عنه. فحين تلجأ الفلسفة إلى استخدام العقل لإجلاء شك يحيط بأمر ما فهذا برهان على أنها قد انطلقت من الشك الذى تجاهد لإجلائه، بينما رأينا فيما سلف أن نقطة انطلاق التعبير الميتافيزيقى هى أمر يقينى ثابت وجوديًا بالضرورة، وهو رسالة قابلة للتداول بين الذين لديهم المقدرة على تلقيه سواء أكان ذلك بالطرق الرمزية أم الجدلية، والتى صممت لتكون أداة توقظ فيهم المعرفة الكامنة التى يحملونها فى كيانهم دون وعى منهم، بل يمكن القول بأنها خالدة فيهم.

ولتصوير صيغ الفكر الثلاث التى نحن بصدد طرحها بشكل أفضل دعنا نطبقها على فكرة الله سبحانه، فحين لا تتعرض وجهة النظر الفلسفية لإنكار وجوده، حتى لو كان ذلك بإضفاء معانٍ على الكلمة لا شأن لها بها، فإنها تحاول أن 'تبرهن' إما على أنه 'موجود' أم 'غير موجود'، وذلك كما لو كان العقل الاستدلالى بطبيعته الوسيطة التى لا يستطيع معها أن يكون مصدرًا للمعرفة المنَزَّلة قادرًا على 'إثبات' أى شىء كان بهذا الصدد. ثم إن ادعاء العقل الاستدلالى استقلاله فى

مجالات لا يصلح لها فى توصيل الأفكار سوى العقل المُلهَم من ناحية والوحى من ناحية أخرى لهو أمر لصيق بوجهة النظر الفلسفية ويبين تهافتها فى الوقت ذاته. أما وجهة النظر اللاهوتية فلا تجتهد فى إثبات وجود الله سبحانه حتى إنها تعترف بأن ذلك أمرٌ مستحيل، ولكنها تؤسس نفسها على العقيدة. ولابد فى هذا السياق أن نضيف أن 'الإيمان' لا يمكن أن يُختزلَ إلى أمر بسيط مثل العقيدة، وإلا ما تحدث السيد المسيح عليه السلام عن «الإيمان الذى يُحرك الجبال». فمن المسلَّم به أن الإيمان فى صورته المعتادة لا يحتكم على قوة من هذه المنزلة. أما وجهة النظر الميتافيزيقية، فلا تتسع لما هو 'برهان' أو 'عقيدة' بل للبرهان العقلى المُلهَم القائم على يقين مطلق، ولكن البرهان المباشر للإنسانية فى حالها الراهن متاح فقط لصفوة روحية، صائرة حتى إلى ضمور. ونضيف أن الدين بما هو دين مستقل عن رغبات من يمثلونه كافة وقد لا يكونون على علم بالحقيقة يحتوى على هذه المعرفة وينقلها وراء حجاب من الرموز العقائدية والشعائرية كما لاحظنا سلفًا. والحقائق التى طرحناها لتونا ليست ملكية خاصة لمدرسة أو شخصية ما، ولو كان الأمر خلاف ذلك ما كانت بحقائق، فلا يمكن اختراع هذه الأمور، ولكنها تعرف عمومًا كمسلَّمات فى كل حضارة منزهة بالتراث. ويبدو أن من المعقول أن

يتساءل المرء عن الأسباب الإنسانية والكونية التى تؤدى حاليًا إلى طرح الحقائق التى يمكن أن يطلق عليها 'جوّانية' بشكل عام فى دائرة الضوء فى عصر لا يكاد يكون له شأن بالتأمل. وهناك حقًّا أمر غير طبيعى فى ذلك، وهو يكمن فى الأحوال العامة لزمننا وليس فى واقعة ظهور طرحها، وهو زمن ينذر بنهاية دورة عظمى للإنسانية على الأرض، نهاية 'الماها يوجا' تبعا لعلم الكون الهندوسى. ولهذا وجب أن يُستعاد ذلك الزمن ثانية فى نفوسنا، أو أن نتَبَيَّن بشكل أو بآخر كل ما تضمنته هذه الدورة بالاتساق مع مبدإ 'تلاقى الأضداد'. وهكذا فالأشياء التى تبدو غير طبيعية فى حد ذاتها قد تصبح ضرورة من واقع الأحوال المشار إليها. ومن وجهة نظر أقرب إلى الفردية تستدعيها المناسبة لابد من الاعتراف بأن الاضطراب الروحى فى عصرنا قد بلغ مبلغًا يُعَوَّض فيه الضرر الذى سينال بعض الناس من جراء الاتصال بتلك الحقائق المطروحة بالنفع الذى سيناله البعض الآخر بالاتصال بتلك الحقائق ذاتها. ونعود مرة أخرى إلى أن اصطلاح 'الجوَّانية' قد أسىء استخدامه بهدف التعمية عن أفكار ليست من الروحية فى شىء، كما أنها خطرة. وما عُرِفَ عن النظريات الجوّانية قد جرى تشويهه وتزييفه على نطاق واسع، فضلا عن أن حقيقة عدم الاتساق الظاهرى

بين الأشكال الدينية المختلفة التى تنحو إلى المبالغة قد أدت إلى تشويه طبيعتها جميعًا فى عيون معظم معاصرينا. ولم يعد من المستحب فحسب بل من المُلِحّ أن نعرض أولاً لماهية الجوّانية وما هى وما ليست هى؟ وثانيًا ما الذى يشكل الوحدة العميقة الخالدة بين الأشكال الروحية كافةً؟

وكى نصل الآن إلى الموضوع الرئيس لهذا الكتاب لابد من التأكيد على أن وحدة الأديان المختلفة ليست قابلة للتحقق على المستوى الظاهرى فى الأشكال ذاتها، بل يجب ألا تتحقق أصلا على هذا المستوى حتى لو كان ذلك ممكنًا، إذ إن الأشكال المنزَّلة بالوحى سوف تُحرَمُ من أسباب تنزيلها. وحقيقة أنها منزلة تعنى أنها واجبة بكلمة الرب. وإذا كان تعبير 'الوحدة المتعالية' مستخدمًا، فهو يعنى أن وحدة الأشكال الدينية يجب أن تتحقق بشكل جوّانى وروحى صرف، ودون تحيز لأى شكل منها بعينه. والتضاد الذى يبدو بين تلك الأشكال لن يؤثر على الحقيقة الكلية الواحدة إلا بمقدار ما تتأثر بتناقض الألوان الذى يبدو فى رؤية الناس للنور الواحد الذى لا لون له فى المثل الذى ضربناه سلفًا. وكما يحدث فى حالة كل لون فإن نفيه للظلام وتوكيده للنور يفسح لإمكانية اكتشاف الشعاع وتجليه، بل وتتبعه إلى مصدره المشع، فكذلك تعمل كل الأشكال والرموز

والأديان والعقائد على نفى الباطل وتوكيد الحق، وتجعل من الممكن تتبع أنوار الوحى، والتى ليست سوى العقل المُلهَم، حتى مصدرها الربانى.

يعود الفهم الحقيقى العميق لفكرة ما إلى ما وراء لحظة استيعابها بزمان بعيد، وغالبًا ما يكون الأمر كذلك حتى فى الحالات التى يعتقد فيها المرء أن استيعابه ذاك هو الذكاء بعينه. وفى حين أن من الصحيح أن الشواهد المباشرة التى تنتقل إلينا عن طريق فكرة معينة هى فى حد مستواها فهم حقيقى، فلا شك فى أن ذلك ينسحب على أبعاد الفكرة بكاملها، إذ إنها أساسًا علامة على نزوع إلى فهم تلك الفكرة فى كليتها. وأى أمر حقيقى يجوز فى الواقع أن يُفهم من مستويات متعددة، وتبعًا لأبعاد مفاهيمية مختلفة، أى تبعًا لعدد غير محدد من الصيغ، وهى ما يناظر الجوانب ممكنة الوجود، كما أنها تضاهيه من حيث لاتناهى عددها. وهذه الطريقة فى النظر إلى الأفكار تقودنا إلى مسألة التحقق الروحى، والذى يوضح التفسير النظرى لها لانهائية الأبعاد التى يمكن أن تصل إليها المفاهيم النظرية.

والفلسفة من وجهة نظر محدوديتها التى تضفى عليها صفاتها المعينة قائمة على التجاهل المنهجى لما تقدم ذكره، وبقول آخر فالفلسفة تتجاهل كل ما يمكن أن يكون فيه انتفاؤها، ثم إنها لا تشغل بالها سوى بالخطط العقلية التى تنحو إلى اعتبارها

كلية، وذلك رغم أن تلك المخططات من وجهة نظر التحقق الروحى ليست إلا مخططات افتراضية أو محتملة الوجود، أو أنها استطاعات غير مستخدمة، وذلك على الأقل من حيث توجهها إلى أفكار صحيحة، وحين لا يكون هذا هو الحال كما يحدث دائمًا على المستوى العملى للفلسفة الحديثة تُختَزَل تلك المخططات فى اعتبار العقل المُلهَم البحت إلى مجرد أدوات لا نفع فيها. أما الأفكار الحقيقية التى تشكل جوانب من الحق الكلىّ وبالتالى ذلك الحق بذاته فإنها تصبح أدوات فكرية، والحق يقال إنه ليس لها وظيفة أخرى، وهذا أمر لا يستطيع استيعابه سوى العقل المُلهَم الميتافيزيقى. وفيما يتصل بالفكر الفلسفى واللاهوتى فهما على العكس يمتازان بجهل يؤثر على طبيعة الأفكار التى يُعتقد أنها مفهومة تمامًا، ولكن هذا الجهل يؤثر أيضًا على مجال النظرية قبل كل شىء، ففهم نظرى للواقع لن يعدو أن يكون عابرًا ومحدودًا بالضرورة رغم أن حدوده يمكن تعريفها بالتقريب.

والفهم 'النظرياتى' لفكرة ما، وقد أسميناه هكذا بسبب ميله إلى التحديد والقصر الذى يصيبه بالشلل، يمكن أن يصوره تعبير 'التحيز العقائدى dogmatism'، فالعقيدة الدينية فى الواقع تمثل فكرة متسقة مع الميل النظرياتى المذكور من حيث السعى إلى استبعاد الأشكال المفاهيمية الأخرى بإعدام البدائل،

وليس الاتساق بينها حادثا حول الفكرة ذاتها بالتأكيد، وهذه الطريقة القصرية فى النظر إلى الأفكار قد أصبحت سمة من سمات وجهة النظر الدينية، ويكفُّ التحيزُ الدينى عن ذلك التحديد والقصر بمجرد أن يُفهم فى ضوء حقيقته الكامنة التى تنتمى إلى مرتبة كلية، وهذه هى حال 'الجوّانية'. ومن ناحية أخرى فالأفكار التى تصوغها الجوّانية والنظريات الميتافيزيقية عمومًا قد تفهم تبعًا للميل النظرياتى أو المتحيز، وفى هذه الحالة يضاهى ذلك الميل التحيز الدينى الذى تحدثنا عنه توًّا. وفى هذا السياق يتعين علينا أن نشير مرة أخرى إلى أن التحيز الدينى ليس تحيزًا فى حد ذاته، ولكنه يعتبر هكذا فقط نتيجة التسليم بهذا الاعتبار فى خضم اضطراب عظيم من الأفكار تلتبس أشكالها جميعًا بالصفة ذاتها، ومن ناحية أخرى يعتبر التحيز الظاهرى للحقائق الكلية مبرَّرًا فى ضوء أن هذه الحقائق والأفكار التى يتعين أن تُطرَحَ أساسًا للدين لابد وأنها قادرة على أن تُستوعب فى أذهان كل الناس بدرجة أو أخرى. وتحيز كهذا لا يكمن فى مجرد التعبير عن فكرة، أى إضفاء شكل على وعى روحى، ولكنه يكمن فى التفسير الذى بدلاً من أن يعود إلى الحق الكلى الذى لا شكل له بعد أن انطلق منه بالتعبير عن أحد أشكاله فإنه يصاب بنوع من الشلل بحيث يجمد عند هذا الشكل إلى حدِّ إنكار إمكاناته

الحدسية بادعاء أن لذلك الشكل مطلقية لا تتوفر إلا للحق ذاته سبحانه.

والتحيز العقائدى يفصح عن نفسه بعدم القدرة على استيعاب لامحدودية الرمز الكامنة وعدم فهم الكلية التى تصالح بين كل التعارضات الظاهرية، كما يفصح أيضًا عن نفسه فى عدم قدرته على مواجهة حقيقتين متضادتين بشكل ظاهر، ولا يرى الصلة الداخلية التى تربطهما معًا بحيث تجعلهما جانبين متكاملين لحقيقة واحدة. ويمكن أن نصور ذلك بالطريقة التالية، فالذى يشارك فى المعرفة الكلية سوف يرى الحقيقتين المتعارضتين ظاهريًّا كما لو كان يرى نقطتين على محيط واحد يصل بينهما باستمراريته ويجعلهما وحدة واحدة بما هما عليه من تباعد أو تضاد، وذلك التضاد سوف يصل إلى مداه عندما تكون النقطتان على طرفى محور الدائرة المار بالمركز، إلا أن ذلك التضاد أو التناقض يصل إلى هذا المدى فقط نتيجة فصل النقطتين المنوه عنهما عن الدائرة، وتجاهل وجود الدائرة نفسها. ويمكن أن نستنتج مما تقدم أن الوعظ المتحيز الذى لا ينفصم عن جوانبه الصورية ولا يسمح بغيرها يُضاهى نقطة من المفترض أن تعارض النقاط الأخرى الممكنة كافةً، أما التناول القائم على العقل المُلهَم فيضاهيها بعنصر من عناصر الدائرة ويجعل من مجرد شكلها إشارة إلى

التواصل المنطق والأنطولوجى وبالتالى الوعى بالدائرة ككل واحد، وبمعنى آخر بالحق ككل واحد، وربما تشير هذه المقارنة بأوضح الطرق الممكنة إلى الفارق بين الوعظ المتحيز والطرح التأملى.

والتناقض الظاهرى المقصود فى الطرح التأملى قد لا يتبدى فحسب فى مقولة واحدة ذات تناقض منطقى مثل المقولة الفيدية Aham Brahma أى 'أنا براهما' أو فى التعريف الفيدانتى لليوجى، أو 'أنا الحق' للحلاج، أو كلمات السيد المسيح عليه السلام عن نَسَبِهِ الربانى، ولكن التناقض يتجلى أيضًا لأسباب أقوى مثلما يوجد فى تعدد صياغات التعبير، وكل منها تبدو متسقة منطقيًا فى حد ذاتها. والأمثلة على هذا واردة فى كل المتون المقدسة، وأجلاها جميعًا القرآن، وما علينا إلا مراجعة التناقض الظاهرى بين ثبوت المصير المقدر والإرادة الحرة معًا، أى بين الجبر والاختيار، والثبوت هنا متناقض بمعنى أنهما يعبران عن جانبين متقابلين من حقيقة واحدة. وبغض النظر عن هذه الصياغات التناقضية، سواء أكانت كذلك فى حد ذاتها أم فى علاقة أحدها بالآخر، فهناك نظريات معينة رغم أنها تعبر عن نفس الالتزام بالسنن إلا أنها فى تناقض ظاهرى بين بعضها بعضًا، وهذا ناتج عن تنوع وجهات نظرها، وهى لم تُنْتَق بشكل تعسفى واصطناعى،

ولكنها استقرت فطريًّا بفضل أصولية الوعى المتفرد.

ونعود إلى ما نوّهنا عنه سلفًا عن فهم الأفكار، فالفكرة النظرية يمكن أن تضاهى بشىء ما فكما أن النظر إلى شىء من جهة ما لن يبين منه كل الجوانب، أو بكلمات أخرى لن يبين الطبيعة الكاملة للشىء، فالمعرفة الكاملة بذلك الشىء لن تكون إلا بالتوحد معه، وهكذا فالفكرة النظرية لا تناظر الحق الكامل، فهى تعبر عن جانب واحد منه فحسب، وسواء أكان جانبًا جوهريًّا أم غير ذلك[٨]. وتُناظر الضلالات فى المثل الذى ضربناه لتونا قصور وجهات النظر إلى الشىء، فيشاكل المفهوم العقائدى المتعصب منظورًا من جانب واحد إلى الشىء، وهو منظور يفترض سكون ذلك الشىء فى موضعه من الناظر إليه. أما بالنسبة

٨ يتحدث الغزالى فى رسالة له فى دحض الفلسفة العقلية عن بعض العميان الذين ليس لديهم فكرة نظرية عن الفيل، صادفوا فيلا فى يوم ما، ثم إنهم بدأوا فى تحسس أجزاء مختلفة من جسد الحيوان، ونتيجة ذلك أن كلا منهم كون فكرة عن الحيوان من شكل الجزء الذى تحسسه، فقال الأول الذى أمسك بقدم من أقدامه بأن الفيل يشبه العمود، وقال الثانى الذى أمسك بأحد الأنياب بأن الفيل يشبه الهراوة، وهلم جرا. ويبين الغزالى بهذا المثل الخطأ الذى يحدث من جرّاء محاولة حبس المطلق الكلى فى فكرة متشظية عنه، أو فى حدود جوانب أو وجهات نظر مخصوصة منه. ويلجأ 'شرى راماكريشنا' إلى هذا المثل نفسه لتبيان القصور العقائدى المتعصب من جوانبه السلبية. ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها بأمثلة أنصع، فحينما يجتمع الناس على شىء واحد فسوف يقول البعض إن هذا الشىء له شكل معين، فى حين يقول بعضهم إنه من المادة الفلانية وآخرون سوف يقولون إن عدده كذا، أو وزنه كذا... وهكذا دواليك.

إلى مفهوم الفكر التأملى وبالتالى غير المقيد، فيمكن مضاهاته بمجموع كل وجهات النظر الممكنة إلى الشىء المشار إليه، فوجهات النظر التى تفترض القدرة على الحركة فى الشىء المنظور أو القدرة على تغيير زاوية النظر التى بدأ منها سوف تتكون لديها صيغة من التوحد مع الفراغ، والتى ستكون أساسًا فعالاً لكشف طبيعة وهُويّة الشىء المنظور إليه، أى المشهود، وهو ما يهم فى المثل المضروب. والحركة فى الفراغ فى الواقع هى مشاركة فعالة فى إمكانات الفراغ، أما الامتداد الساكن مثل أجسادنا على سبيل المثال، فهو مشاركة سلبية فى تلك الإمكانات ذاتها. ويمكن أن ينسحب هذا التصور دون أدنى صعوبة على المستوى الأعلى بحيث نستطيع الحديث عن 'الفضاء الفكرى'، أى المعرفة بكل الإمكانات التى تشكل أساس العلم اللدنِّى، وبالتالى معرفة 'الأبعاد الفكرية' التى هى صيغ هذا العلم، فالمعرفة عن طريق الفكر ليست سوى المشاركة الكاملة لموضوع النظر فى تلك الصيغ، وهذه المشاركة تتمثل فى مستوى العالم الجسدانى بالحركة. وحين نتحدث إذن عن فهم الأفكار، فلابد أن نميز بين الفهم العقائدى المتحيز الذى يضاهى النظر إلى الشىء من جهة واحدة، وبين الفهم التأملى أو المتكامل الذى يضاهى النظر إلى كل المصفوفات الممكنة فى النظر إلى الشىء،

وهى وجهات النظر التى تتحقق بتغيرات مركبة لا نهائية فى موضع نظر الشاهد. ومثلما تغير العين من أوضاعها تدريجيًا فإن وجهات النظر المختلفة تتصل فى تواصل مكمل، وهى الواقع المحدد للشيء المشهود، والتى تمثل بدورها على سبيل المجاز أشكال الحقيقة المختلفة، ذلك رغم التناقض الذى قد يبدو فيما بينها. وباعتبار تعددها اللانهائى فهى تصف الحق الأكمل الذى يتجاوزها ويحددها جميعًا. ونشير مرة أخرى إلى التصوير الذى استخدمناه عن أن الوعظ العقائدى المتعصب يناظر نقطة واحدة تناقض النقاط الأخرى كافة، فى حين أن الصياغة التأملية تناظر عنصرًا على محيط الدائرة، وهى بشكلها تشير أساسًا إلى تواصلها، ومن ثم إلى وعيها بالدائرة بأكملها والحق بكليته.

وينبنى على ما سبق أن النظريات التأملية تضع فى الحسبان كلًّا من وجهة النظر أى زاوية وضع الشاهد وأوضاع المشهود الذى يشكل اليقين، أما فى التعصب العقائدى فإن مشهد اليقين يختلط دومًا بوجهة نظر جامدة القصر، تنفى كل الأشكال الأخرى.[٩]

٩ إن الملائكة هى أشكال من الذكاء منوطة بأوجه خاصة محددة من الربانية، وحالة الملائكيّة بالتالى هى وجهة نظر متعالية. وعلى مستوى أدنى فإن 'الذكاء' الكامن فى الحيوان وفى الأنواع الأخرى من المخلوقات، مثل النبات على سبيل المثال يناظر الذكاء الملائكى من الناحية الكونية، وما يميز نبات عن آخر ليس إلا صيغة 'الذكاء' المفطور عليها، وبتعبير

آخر فهو الشكل، أو الطبيعة المتكاملة للنبات فى حالة سلبية تماما بالطبع من التأمل والمعرفة بأصل نوعها، ونقول 'نوعها' لأن النبات عند النظر إليه منعزلا لا يمثل حالة فردية، ونذكر هنا أن العقل المُلهَم فى طبيعته الكلية يمكن أن يُكتشف فى كل ما يوجد، وإلى أى مرتبة ينتمى، ولا ينسحب الحكم نفسه على العقل الجدلى، وما هو إلا ملكة بشرية مخصوصة، ولا تناظر من أى ناحية ذكاء العقل المُلهَم.

الْفَصْلُ الثَّانِي - عَوَائِقُ الْبَرَّانِيَّةِ

إن وجهة النظر البرّانية هى وجهة نظر المصلحة الفردية فى أجلى معانيها لو أنها امتدت لتغطى دورة كاملة لوجود الفرد ولم تقتصر على حياته الأرضية فحسب. وتعبير البرّانية عن الحق ضيق بطبيعته بموجب ضيق الهدف الذى تسعى إليه دون أن يؤثر ذلك على التفسيرات الجوّانية التى يستَشعَرُ بها الحق بذاته بطبيعة كلية الرموز التى تشير إليه، أو قبيل ذلك بطبيعة وجود الجانبين البرّانى والجوّانى للوحى، مما يبين أن التحيز العقائدى محدود الأفكار ومطلق الرموز فى الوقت ذاته. وكى نضرب مثلا نعرض لفكرة تفرد كنيسة الرب الذى يؤدى ولابد إلى أن تتنكر للأشكال الأخرى من المذاهب الرشيدة، ذلك أن فكرة كلية الدين لا نفع فيها لهدف الخلاص أو النجاة وقد تصبغها بصبغة متحيزة، حيث إن الناس الذين لا يستطيعون الارتقاء عن وجهات نظرهم الخاصة قد يعمدون فى وجود هذه الفكرة إلى اللامبالاة بالدين، ومن ثم إلى إهمال الفروض التى يُعدُّ أداؤها شرطًا جوهريًّا للنجاة والخلاص. ومن ناحية أخرى فإن فكرة كلية الدين ذاتها هى فكرة لازمة فى طريق الحقيقة الكلية غير المنحازة، وهى إلى ذلك فكرة ضمنية بشكل رمزى

وميتافيزيقى فى العقائد أو التعريفات اللاهوتية للكنيسة، أو فى رمزية جسد المسيح، أو أنها لو لجأنا إلى استخدام لغة الأديان التوحيدية الأخرى وهى اليهودية والإسلام توازى فكرة 'الشعب المختار' إسرائيل فى اليهودية، وفكرة 'دار السلام' فى الإسلام، وفكرة 'ساناتانا دارما' عند الهندوس. وصحة المقولة واضحة فى أن المحددات البرّانية للعقيدة هى ما يضفى عليها سماتها المتشددة، حيث إن وجهة النظر الخاصة التى يناظرها ذلك القصر هى أمر واقع فى مستوى مجالها من الوجود. فوجهة النظر بموجب هذه الحقيقة النسبية الفردية يمكن بل ولابد لها أن تكون مضمرة بشكل أو بآخر فى كل طريقة ذات أهداف متعالية اللهم إلا فيما يخرج بها إلى الكفر بوجود وجهة نظر أعلى منها. وإذا نحن نظرنا إلى البرّانية من وجهة النظر هذه أو فيما يعتبر وجهة نظر لن يعنى الإشارة إلى منظور مقصور على الأمور الفكرية ولكنه سوف يقوم بدور مهم كأحد الوسائل الروحية دون أن يتأثر تعالى النظرية الجوّانية بأية درجة، وليس هناك ما هو بمثابة محددات تحدُّ منها من جرَّاء العجلة الفردية، ووجهة النظر المشار إليها ليست من هذا الضرب ولا تتشاكل مع المعرفة الجوّانية فى وعى الواحد من الناس حيث إن الجوّانية تذيب وجهة النظر هذه كمقدمة لاستيعابها المركز الذى نشأت منه، ولكن

المعرفة البرّانية فيما يتصل بهذا الأمر لا تكف عن قابليتها للاستخدام بطريقتين، إحداهما تحقيق التفاعل الفكرى بين البرّانية والجوّانية، وفى هذه الحالة سوف تعملان كلتاهما كدعامات للتحقق الفكرى وستعملان من الناحية الأخرى فى ضبط الفعل على الجانب الفردى للتديّن.

والجانب البرَّانى لدين ما هو ميل حسَنُ الطالع حيث إنه بعيد كل البعد عن احتمال التوبيخ، فهو لازم فى ضوء حقيقة أن الطريق الجوّانى قاصر على أقلية خاصة فى الظروف الراهنة لمجتمع الإنسانية الدنيوى. وليس ما يستحق التوبيخ هو وجود البرّانية ولكنه هيمنتها الجائحة، وربما نبعت فى العالم المسيحى من ضيق أفق العقل اللاتينى الذى يتسبب فى قصور من يملكون مؤهلات سلوك طريق المعرفة البحت وتُوقِفُهُمْ عند الجوانب الظاهرية للدين، وهم ينكرون حتى الجوّانية التى لا يعرفونها إلا من خلال غلالة من التحيزات والتشوهات ما لم يجدوا فى البرّانية ما يرضى ذكاءهم، وهم عندئذ يتوهمون نظريات زائفة مصطنعة فى محاولتهم التعرف على ما لا يمكن للبرّانية أن تتيحه لهم، بل هى تأخذ على عاتقها واجب تحريمه[١٠].

[١٠] ويعيد هذا الأمر إلى الأذهان استنكار السيد المسيح عليه السلام حين قال «ويل لكم أيها الناموسيون لأنكم أخذتم مفاتيح المعرفة، ما دخلتم أنتم والداخلون منعتموهم». لوقا، ١١: ٥٢.

والحق أن وجهة نظر البرّانية محكوم عليها بإنكار ذاتها ما لم تَحْيَ بحضور جوَّانى فى داخلها يمنحها نورا فى ظاهرها يصير حجابًا لها. ويصبح حال الدين رهنًا بمقدار ما ينكر الميتافيزيقا وحقائق العهد والطريق، ويصير جامدًا فى عقائدية حرفية لا مناص لها من القابلية على الإنكار، وهو داء يصيب العقائد عندما تحرم من أبعادها الجوُّانية، ويعتِمُ ظاهرها على باطنها، ويتخذ شكل الهرطقة والإنكار والإلحاد.

وحضور النواة الجوّانية فى حضارة برَّانية يضمن لها تطورا طبيعيًّا واستقرارًا عاليًا، وهذه النواة على كلٍّ ليست شقًّا ولا هى حتى جزءًا داخليًّا من البرّانية، ولكنها على العكس تمثل 'بُعدًا' شبه مستقل فى علاقتها مع البرّانية[11]. وبمجرد أن يكف هذا البعد أو هذه النواة عن الوجود وهو أمر لا يحدث إلا فى ظروف ضرورات كونية غير عادية فإن الهيكل القائم على الدين يتزلزل، وربما حاقت به انهيارات جزئية، ويختزل فى نهاية الأمر إلى أشد عناصره ظهورًا، أى الحروفية والانفعالية[12]. وأوضح معايير هذا الانحطاط

[11] فيما يتصل بالدين الإسلامى نستعير عبارة أمير هندى مسلم «إن الغالبية من غير المسلمين، وحتى من بين المسلمين الذين نشئوا فى بيئة ثقافة أوروبية يجهلون هذا العنصر من الإسلام، والذى هو نخاعه ومركزه، والذى يضفى الحياة على الشكل والنشاط الخارجى للدين، والذى يستطيع من واقع كلية محتواه أن يطارح من ينتمى إلى أديان أخرى» نواب أ. حيدرى نواز يونج بهادور، فى مقدمته لكتاب خاجا خان 'Studies in Tasawwuf'

[12] إلى ذلك يعزى انتشار 'الأدب' بالمعنى المنحط للكلمة، وتَصنع الأصالة الفكرية من

هو فشله فى التعرف على كنه الطرح الميتافيزيقى ونظرية الطريق أى المغزى الغنوصى للمتون المقدسة، وهو مغزى أوثق اتصالا بكل الجوانب الفكرية للأشكال الدينية محل الاعتبار، ومن ناحية أخرى فى رفضه للفنون المقدسة، أى التعبير المُلْهَم والأشكال الرمزية التى يشع منها الفكر ليتواصل مع كل أنواع الذكاء. وربما لم يكف هذا المقال لشرح لماذا تحتاج البرّانية إلى الجوّانية ولن نقول إن ذلك بغرض أن تمكنها من الوجود أصلا، ذلك أن وجودها كأمر واقع ليس محل جدل، ولكن المطروح هو نقاء منابع البركة فيها، وأن تمكنها من أن تمارس وجودها فى ظروف طبيعية. والحق أن حضور هذا البعد المتعالى فى مركز الشكل الدينى يضفى على جانبه البرَّانى رحيقا يمنح الحياة، فهو كلّى فى طبيعته وجوهره الروح القدس، وبدونه سوف تنكص البرَّانية على ذاتها تماما تحت رحمة قدراتها المحدودة بطبيعتها، وسوف تصير كتلة صرحية معتمة، وسوف تؤدى صلابتها إلى شروخ لا محالة كما يتبين فى تاريخ المسيحية الحديثة. وفى كلمات أخرى فحينما تُحرمُ البرّانية من مداخلات بعدها المتعالى فإنها تجد نفسها غارقة تمامًا فى قصور نتائج برّانيتها،

ناحية والورع من ناحية أخرى، والانخراط بشكل متزيد فى مشاغل تافهة من أنواع شتى، وكلها تهتم بتجنب 'الأمر المهم الوحيد'.

وقد أصبح ذلك هو كل شيء.
والآن، لو أننا انطلقنا من فكرة أن البرّانيين لا يفهمون الجوّانية وأن من حقهم في الواقع ألا يفهموها بل وقد يدَّعون عدم وجودها فلابد أن نعطيهم الحق أيضا في إدانة بعض الظواهر الجوّانية التي يبدو أنها تطغى على مجالهم وتتسبب في 'خطيئة' حسب التعبير الإنجيلي، ولكن كيف يتأتى لنا أن نشرح حقيقة أنه في معظم هذه الحالات إن لم يكن فيها جميعًا يَحْرِمُ المدَّعون أنفسهم هذا الحق من واقع الطريقة المقذعة التي يبدءون بها؟ ومما لا شك فيه أنها ليست من قبيل عدم الفهم لديهم ولا هي دفاع عن حقوقهم الأصلية ولكنها تُعزى إلى خطل الوسائل الجدلية التي يستخدمونها، والتي تتضمن ما يبلغ حد 'الخطيئة في حق الروح القدس'[١٣]. وهذا الخطل يثبت أن الاتهامات التي يجدون ضرورة في تدبيجها تُعتَمَدُ فقط في حدود أنها مبرر لإشباع كراهية غريزية لكل شيء قد يبدر منه تهديد لاتزانهم السطحي الذي هو حقًّا نوع من الفردية، وبالتالي من الجهل.
ونذكر أننا سمعنا مرة من يقول إن الميتافيزيقا لا ضرورة لها في النجاة أو الخلاص، وهذا تعميم باطل، فالإنسان

١٣ لا يصلح نقص فهم السلطة الدينية، بل وليست هي بعض المبررات الصادقة في الحكم على الحلاج الصوفي، بأكثر من صلاحية عذر عدم فهم اليهود في صلب المسيح.

الميتافيزيقى بطبعه ووعيه بها لن يجد نجاته بإنكار كل ما يقرّبه إلى الرب، ثم إن أية حياة روحية لابد لها من قاعدة من الميل الطبيعى حتى تتخذ صيغتها وسمتها. وهذا ما يسمى 'العهد' أو 'التكريس' فى طريق المعرفة، وليس هناك من سلطة دينية يجوز لها أن توجه إنسانًا ما فى طريق لم يُخلق له. وهذا هو الدرس المستفاد من عظة 'المواهب' لو اقتصرنا على مثال واحد. والمعنى نفسه مضمر فى مقولة القديس يعقوب بن زبدى «لأن من حفظ كل الناموس، وإنما عثر فى واحدة، فقد صار مجرما فى الكل»، وقال أيضًا «فمن يعرف أن يعمل حسنا ولا يعمل، فذلك خطية له». وجوهر 'فرائض الشريعة' فى كلمات المسيح عليه السلام أن على المرء حُب الله سبحانه بكل كيانه، فعلينا أن نحبه أيضًا بذكائنا الذى هو الجزء المركزى وأعظم جزء فينا. ولن يمارى أحد فى حقيقة أن الذكاء ليس مجرد 'شعور' ولكنه أمر أجل شأنًا بما لا يقاس، وينبنى على ذلك أن كلمة 'الحب' كما وردت فى العهد الجديد تشير إلى العلاقة بين الإنسان والله عز وجل، وبشكل أكثر خصوصية فى العلاقة بين الله سبحانه والإنسان، ولا يمكن أن تُفْهَمَ بشكل انفعال عاطفى فلابد أنها تعنى أمرًا أبعد من مجرد الرغبة. ومن ناحية أخرى فإذا كان الحب هو مجرد ميل كائن لآخر بغرض التوحد معه، فليس هناك سوى

المعرفة التى سوف تحقق التوحد الأمثل بين الإنسان والله سبحانه، وحيث إنها المنوطة بكل ما هو ربانى فى الإنسان أى العقل المُلهَم، وهذه الصيغة العلوية لحب الله هى إذًا أعلى قدرة فى الإنسان، وليس هناك امرؤٌ قادر على تجاهلها دون أن يرتكب خطيئة فى حق الروح القدس. وادعاء أن الميتافيزيقا فى حد ذاتها وبالنسبة لكل الناس هى أمر لا لزوم له وأنها ليست ضرورة للخلاص أو النجاة، يعنى حكمًا خاطئًا على طبيعتها، كما ينكر حق الوجود على كل من وهبهم الله مرتبة متعالية من الذكاء.

ويلزم طرح ملاحظة أخرى تتصل بهذه المسألة، فالخلاص أو النجاة تستحق بالعمل فى أوسع معنى للكلمة. ويفسر ذلك السبب الذى يصبح من جرائه بعض الناس فى حالة ذكاء لائم مراوغ يبرر عدم ضرورة العمل، فى حين أن إمكانات العمل الأوسع تبين نسبية جدارتهم وتهافت منظورهم. كما أن وجهة النظر الدينية خاصة تميل إلى تعريف الفكر البحت الذى نادرًا ما تميزه عن مجرد العقلانية كما لو كان مناهضًا 'للعمل' الذى يرقى إلى الجدارة، فيصبح خطرًا يتهدد الخلاص أو النجاة، ولهذا السبب ظهر أناس على استعداد تام أن يلصقوا بالفكر البحت صفات شيطانية، ويتحدثون بلا تردد عن 'الكبرياء الفكرى' كأن لم يكن ذلك من قبيل

التناقض، ومن هنا أيضًا يجيء إعلاء شأن الإيمان 'الطفولى' أو 'إيمان البسطاء'، وهو أمر نحن أول الناس تبجيلا له عندما يكون تلقائيًّا وطبيعيًّا، ولكن ليس عندما يكون نظرياتيًّا وملوثًا.

وليس من النادر أن تصادف مثل هذا الرأى حيث إن النجاة أو الخلاص يعنى حالة من الجمال الصافى الذى لا يصر الدين على شيء أكثر منها، فلماذا نختار طريقًا يستهدف 'التألُّه'؟ ونحن نجيب على هذا الاعتراض بأن الطريق الجوّانى ليس هدفًا لمن يسير فيه، فليس المريد هو من يختار الطريق ولكن الطريق هو الذى يختار المريد. أى إن مسألة الاختيار غير واردة، حيث إن المتناهى لا يستطيع اختيار اللامتناهى. أما المسألة فهى حقًّا فى 'العهد' والتكريس، ولا يستطيع الذين 'دُعوا' باستخدام تعبير الكتاب المقدس تجاهل الدعوة دون ارتكاب خطيئة فى حق الروح القدس، وكما يتجاهل المرء أداء فروضه الدينية عمدًا.

وإذا كان من الخطل الحديث عن 'اختيار' بالرجوع إلى اللامتناهى، فإن من الضلال الحديث عن 'رغبة'، حيث إنها لدى المريد سعى منطقى وأنطولوجى إلى جوهره المتعالى أكثر منها رغبة فى الوصول إلى الحقيقة الإلهية، وهذا التعريف مهم للغاية.

والنظرية الجوَّانية بهذا الاعتبار وبعيدا عن 'النفوذ الروحى'
أو البركة التى تستطيع التأثير على الروح ومستقلة عنها ليس
لديها يقين مطلق، والمعرفة بالشريعة لا تستطيع بذاتها إغلاق
أبواب إغراء الشك عند المرء حتى لو كان أعظم المتنسكين
قاطبة. أما عن نفوذ البركة التى يمكن أن تتدخل فى هذه
الحالات فليست ذات طبيعة متعارضة مع الذكاء، ودوامها
لا يعتمد على الكائن المستفيد منها. ومحدودية الأيديولوجية
البرّانية فى إطار وجهة نظر نسبية هى الخلاص الفردى،
وهى وجهة نظر ذات مصلحة تؤثر حتى على مفهوم
الألوهية بتقليصه، ولا تستند إلى وسائل للبرهان، ولا
إلى مسوغات نظرية تتناسب مع متطلباتها. وتتسم المذاهب
البرّانية كافة فى الواقع بعدم تناسب بين متطلباتها العقائدية
وضماناتها الجدلية، إذ إن متطلباتها العقائدية مطلقة تمتاح من
الإرادة الربانية وتمتاح أيضًا من المعرفة الربانية، فى حين
أن ضماناتها الجدلية نسبية فلا هى مستقلة عن تلك الإرادة
ولا هى قائمة على المعرفة الربانية، ولكنها مؤسسة على وجهة
نظر بشرية قائمة على العقل والإرادة. وعلى سبيل المثال فإن
البراهميين مدعوون لهجر دينهم الذى استمر لعدة آلاف من
الأعوام، وقد كان مددًا روحيًا لأجيال لا تحصى، أينعت
فيه الحكمة والقداسة حتى وقتنا هذا، وليست المطارحات

التى يدفعون بها من أجل تحقيق هذا الغرض الغريب منطقية بأية درجة ولا هى متناسبة مع جسامة الطلب. والأسباب التى تدعو البراهميين إلى التمسك بإيمانهم هى أقوى بما لا يقاس من الأسباب التى يُدفَع بها لإقناعهم بأن يكونوا على غير ما هم عليه. وعدم التناسب مع وجهة النظر الهندوسية قائم بين الحقيقة الشاسعة للتراث البراهمى وبين عدم كفاية الدفوع المسيحية بما يثبت أن الله تعالى لو أراد أن يتخير دينًا واحدًا تخضع له الدنيا لما كانت الدفوع التى يدفع بها هذا الدين على شىء من تهافت ولا كان من يُوصَمُون بالكُفر على حالٍ غير القوة. وبكلمات أخرى فلو أن الله جل جلاله يريد أن يكون الناس على دين واحد فحسب فإن قوة إقناع هذا الشكل سوف تكون من القوة بحيث لا يستطيع مقاومتها إنسان ذو إيمان صحيح، ثم إن إطلاق صفة 'الكَفَرة' على الحضارات التى هى أقدم من المسيحية بكثير تعتبر برهانًا آخر على عدم منطقية تلك الدعاوى الساذجة، وعلى الطبيعة المنحرفة للدعاوى المسيحية التى تطلقها على الأشكال الأخرى من التراث الرشيد.

ولا يمكن فى الواقع تبرير الاحتياج إلى الإيمان بملة واحدة فحسب وليس بأخرى سوى بوسائل نسبية للغاية مثل براهين الفلسفة الدينية أو التاريخية أو العاطفية، ولكن واقع الأمر

أنه لا توجد براهين لتأييد دعاوى الاطلاع على الحقيقة الواحدة المخصوصة. وكل المحاولات التى تبذل فى هذا الشأن لا يمكن أن تتعلق إلا بما هو ميول فردية عند الإنسان، والتى تقبل الاختزال إلى حدود التصديق، وتصير بذلك نسبية على أكمل ما يمكن. ويدعى كل منظور برّانى بالضرورة أنه الوحيد المشروع وأنه الحق لا كذب، وهذا لأن وجهة النظر البرّانية لا تهتم إلا بالمصالح الشخصية، أى الخلاص أو النجاة، وليس لها مأرب فى معرفة الحقائق الكامنة فى الأشكال الدينية الأخرى. وإذ هى لا تهتم بأعمق ما فيها من الحق، فهى حتى أقل من ذلك اهتمامًا بحقائق الأديان الأخرى أو أنها تنكر هذا الحق بعينه، حيث إن فكرة جُمّاع الأشكال الدينية قد تهدد ذلك السعى المخصوص للخلاص أو النجاة الفردية. ويبين هذا بوضوح مدى نسبية هذه الأشكال، رغم أنها ضرورية بشكل مطلق للخلاص أو النجاة الفردية. ويحق لنا السؤال عن الغرض من الضمانات أى البراهين على المصداقية التى يجهد الدعاة الدينيون أنفسهم فى إنتاجها ولا ينهلون مباشرة من الإرادة الربانية كما يجب أن تكون الأمور فى متطلبات الدين. ومن الواضح أن هذا السؤال لا معنى له ما لم يتعلق بالحقائق حيث إن المرء لا يملك أن يبرهن على ضلالات، إلا أن مقولات الدفوع

الدينية لا علاقة لها بالمنطقة الباطنية الإيجابية فى الدين، وهى فكرة ليس لها سوى مغزى ظاهرى وسلبى، وهى أساسًا نتيجة استقراء من الجزئيات إلى الكليات مثلها فى ذلك مثل فكرة الحق المقصور على فئة ما، ومشروعية دين معين على غيره من الأديان، أو ما يؤدى إلى الشيء نفسه ألا وهو بطلان مشروعية كل الأديان الممكنة. ومن الواضح أن فكرة من هذا القبيل لا يمكن البرهنة عليها سواء أكان البرهان ربانيًّا أم كان لأسباب أقوى إنسانيًّا. وفيما يتصل بالعقائد الحقيقية أى العقائد التى لم تستنبط بالاستقراء المقلوب ولكنها ذات طبيعة باطنية صرفة، فإذا لم يطرح الله عز وجلٍ براهين نظرية على حقيقيتها فذلك أساسًا لأنها لا يمكن أن تُستوعب كما أنها غير واردة على المستوى البرّانى، وطلب البرهان عليها كما يفعل المكذبون بالدين سوف يكون تناقضًا صارخًا. وثانيًا كما سنرى لاحقًا لو أن لمثل تلك البراهين وجودًا فإن وجودها قائم على مستوى مختلف تمامًا، ويتضمنها الوحى الإلهى بالتأكيد وبكاملها دون حذف. ولنعد مرة أخرى إلى المنسوب البرّانى حيث يبزغ هذا السؤال فيه فحسب، فالوحى جوهريًّا قابل للاستيعاب بما يمكِّنه من أن يكون طريقًا لفاعلية البركة[١٤]، والبركة هى الوازع الأكمل والأكفى

١٤ هناك مثل نمطى عن اعتناق دين عن طريق النفوذ الروحى أو البركة دون اللجوء إلى

فى الانضمام إلى أى دين، ولكن حيث إن فاعلية البركة هذه قاصرة على الذين لا يحتكمون على نظير لها من أحد الأديان المنزلة فإن العقيدة تظل خلوًا من قوة الإقناع. ويمكن القول بأنها تظل خلوًا أيضًا من البراهين لأولئك الذين يستندون إلى نظيرها، ومثل هؤلاء الناس غير قابلين للصبوة إذا نحن نحّينا بعض الحالات الخاصة التى نتجت عن إيحاءات نفسية جمعية. وفى هذه الحالات تحل البركة 'فيما بعد'[15]، حيث إن البركة لا تأثير لها عليهم، مثلما لا يستطيع نور أن يضيء نورا آخر. وهذا يتسق مع الإرادة الربانية، والتى شاءت أن توزع الحق الأوحد على أشكال عدّة، أو بتعبير آخر على

أية مطارحات نظرية، وهو الحالة الشهيرة لـ'سوندار سينغ'، وهو من 'السيخ'، وقد كان من أسرة نبيلة، وكان ذا جبلّة روحية رغم ضعف ملكاته الحقة فى الوعى، وقد كان هذا الرجل عدوًّا لدودًا للمسيحية والمسيحيين وحتى للمسيح نفسه عليه السلام، وقد تصادمت كراهيته من واقع وجودها جنبًا إلى جنب مع طبيعته النبيلة والميستيكية مع النفوذ الروحى للمسيح عليه السلام حتى إنه وصل إلى اليأس، ثم إنه رأى رؤيا كانت سببًا فى اعتناقه المفاجئ للمسيحية، والأمر المهم هو أن العقيدة المسيحية لم تلعب دورًا فى هذه الصبوة، كما أن فكرة الانضمام إلى دين رشيد لم ترد له على خاطر، وحالة القديس بولس تمثل بعض التشاكلات مع هذا المثل من الناحية الإجرائية البحتة رغم حدوثها على مستوى أعلى بكثير فيما يتعلق بالشخص أو الظروف، ويمكن القول بصفة عامة بأنه عندما يضطهد شخص له طبيعة دينية دينًا ما، فإنه على وشك الدخول فى ذلك الدين لو سمحت ظروفه.

١٥ هذا ينطبق على غير المسيحيين الذين اعتنقوا المسيحية بنفس الطريقة التى يعتنقون بها أى شكل كان من أشكال الحضارة الغربية الحديثة، ويحتل الشوق إلى التغير عند هؤلاء محل التجديد، ويمكن القول استنكارًا لهذا التوجه بأن لهم نفس الميول لتحقيق إمكانات قد نفتها الحضارات التراثية.

مجتمعات إنسانية مختلفة، وكل منها على المستوى الرمزى هو الحق الأوحد. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنه إذا كان ظاهر نسبية البرّانية على اتساق مع الإرادة الربانية من واقع طبيعة الأمور فإن تلك النسبية لا يمكن الاستغناء عنها بأية إرادة إنسانية.

وبعد أن أوضحنا أنه ليس هناك برهان قاطع تستند إليه الدعاوى البرّانية عن معرفتها بالحق الأوحد يجدر بنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنعترف بأنه ليس هناك برهان حتى على صحة شكل من أشكال الدين. واستنتاجٌ مثل هذا سوف يكون اصطناعيًّا إلى حد كبير وخاطئًا تمامًا فى كل الحالات، حيث إنه يكمن فى كل شكل من أشكال الدين برهان مطلق على حقيقته وبالتالى على رشده وصحته. وما لا يمكن البرهنة عليه نتيجة العوز إلى برهان مطلق ليس من قبيل الحق الجوهرى، ومن هنا تستمد المشروعية التراثية لشكل من أشكال الوحى الكونى وهو الشكل الحقيقى الوحيد المشروع، وإذا استحالت البرهنة على ذلك فلأنها ببساطة غير حقيقية. وهناك إذن براهين لا تدحض لإثبات حقيقة دين ما، لكن هذه البراهين تنتمى إلى مرتبة روحية بحتة، وهى الوحيدة التى يمكن أن تثبت مصداقية هذا الدين، فهى تستتبع فى الوقت ذاته إنكارًا لواحدية هذا الشكل بعينه، وبتعبير آخر

فإن من يتصدى لإثبات حقيقة دين ما فإما أنه لا يحتكم على براهين وإما أنه يحتكم على براهين لإثبات كل الحقائق الدينية بلا استثناء، وأيًّا كان الشكل الذى تتخذه.

والدعوى البرَّانية بالتفرُّد بمعرفة حق أوحد أو بالحق مطلقًا بلا صفة هى ضلال محض، وفى الواقع أن كل تعبير عن الحق يتخذ شكلا للتعبير بالضرورة ويستحيل ميتافيزيقيًّا أن يحتكم أى شكل كان على الحق وحده دون الأشكال الأخرى إذ إن الشكل اصطلاحًا لا يمكن أن يكون فريدًا ولا مقصورًا، أى إنه لا يمكن أن يكون التعبير الوحيد عما يُعَبَّر عنه، فالشكل يتضمن بوجوده التخصيص أو التميز، والخاص ما هو إلا صيغة نوع من جنس أى مرتبة تحتوى على تواليف من كيفيات شتى. ومرة أخرى إن ما هو محدود ينكر بمحدوديته كل ما لا يحتويه فى حدوده، ولابد أن يُعَوِّضَ ذلك الإنكار بتكرار صورته وإثباتها خارج حدوده، وهو ما يعنى أن وجود كل الأشياء المحدودة الأخرى محصور بلا محالة فى اصطلاح المحدود. والادعاء بأن محدودية ما يدَّعى أنه كذلك هو فريد ولا يضاهى غيره من الصيغ الأخرى المتشاكلة معه هو بمثابة إضفاء واحدية الوجود ذاته عليه. والآن، فليس هناك من يلاحى فكرة أن الشكل هو دائمًا قصرٌ وتحديد، ولا فكرة أن الدين بطبيعته هو شكل من

الأشكال وليس من واقع الحق الكامن فيه فهذا أمر مسلّم به. فالحق ذو طبيعة كلية من مرتبة 'فوق صورية'، ومن واقع الصيغة التى أتى بها التعبير عنه والتى لابد لها بما هى أن تكون صورية وبالتالى مخصوصة ومحدودة. ولا يسعنا إلا تكرار القول بأن الشكل ما هو إلا صيغة نوع من جنس الشكليات، وقد يتميز أو يتعدد فى تجليه، وما هو إلا صيغة واحدة من صيغ أخرى ممكنة بالقدر نفسه، وليس فيما وراء الصور سوى الغاية الأعلى لهذه الصيغ جميعًا وهى الواحد سبحانه فحسب. وسوف نكرر لأهمية الأمر من الناحية الميتافيزيقية أن شكلا ما من واقع محدوديته لابد قد ترك وراءه شيئًا لا تستوعبه حدوده. وإذا كان ذلك الشىء من المرتبة نفسها فهو بالضرورة متشاكل مع الصورة موضع الاعتبار، وحيث إن التمايز بين الأشكال لابد أن يُعَوَّض بمحو التمايزات أو الهويّات النسبية التى تمنعها من أن تكون متمايزة حقًّا عن بعضها البعض إذ إن ذلك سوف يجر علينا الفكرة الخرقاء عن تعدد الواحديات أو الوجوديات، حيث يمثل كل شكل منها نوعًا من الألوهية لا علاقة له بغيره من الأنواع ونوعًا من الوجود لا علاقة له بالوجود.

وكما رأينا توًّا أن الادعاء البرّانى بالتفرد فى معرفة الحق يتعارض مع النفى المبدئى بأن فى الوجود ما هو حقيقة فريدة،

وذلك لسبب بسيط هو أن مثل هذه الحقيقة لا يمكن أن توجد. فالوحدة المطلقة فقط هى ما يمكن وجودها، وليس ثمة حقيقة يمكن أن ترقى إلى الواحدية غيره جل شأنه، وهذا هو ما تجاهله أيديولوجية 'المؤمنين' التى لا تعنى شيئًا فى الأساس إلا اضطرابًا مقصودًا ومنحازًا بين ما هو صورى وما هو كونى. والأفكار التى يؤمن بها شكل من أشكال الدين مثل 'الكلمة' أو 'واحدية الرب' فى المسيحية لا بد أن تجد لها نظائر فى الأشكال الأخرى من الدين كافة، وكذلك الأفكار عن وسائل 'البركة' أو 'التحقق الروحى' التى تستند إليها طائفة كهنوتية ما لا بد وأن هناك ما يساويها عند طائفة أخرى. والحق أنه كلما زادت أهمية وضرورة أى وسيلة معينة من وسائل البركة تأكدنا من وجودها فى الأشكال الراشدة الأخرى من الأديان، وبصيغة تناسب البيئة التى تعيش فيها. ويمكننا تلخيص ما تقدم فى الصيغة التالية، إن الحق المطلق النقى يمكن أن يوجد فقط فيما وراء كل صور التعبير الممكنة عنه، وهذه التعابير بما هى تعابير لا يجوز لها اغتصاب صفات ذلك الحق أو حقوقه، وبُعدها النسبى عنه ثابت من واقع اختلافها وتعددها، وهو ما يؤدى بها إلى المحدودية.

ويجوز التعبير عن الاستحالة الميتافيزيقية فى التفرد بمعرفة

الحق فى أى شكل عقائدى كان بما يلى، فنحن نتخذ وجهة نظر كونية يسهل ترجمتها إلى اللغة الدينية، فأن يأذن الله سبحانه بأن تتحلل حضارة ما وتنهار بعد أن منحها عدة آلاف من السنين فى ثراء روحى ليس مما يتعارض مع طبيعته عز وجل. وكذلك يجوز القول بأن الإنسانية بأجمعها بعد أن عاشت آلاف السنين من الوجود العاقل المتزن قد أصابتها فترة قصيرة نسبيًا من الالتباس والغموض فهو أمر متسق مع الإرادة الإلهية. ومن ناحية أخرى فافتراض أن الله عز شأنه قد رأى أن من المناسب أن يترك السواد الأعظم من الناس ومن ضمنهم الموهوبون ليعيشوا فى حالة ركود طوال عدة آلاف أخرى من السنين فى ظلام الجهل دون أمل، وأنه سبحانه قد رأى أن من المناسب أن يتخير وسيلة قليلة الأثر من الناحية المادية والنفسية مثل دين جديد على سبيل المثال يتخذ سمتًا خصوصيًا وطبيعة محلية من قبل أن يعى بوجوده الناس جميعًا، وقد اصطبغ حتى بفساد جزئى فى بيئته الأصلية بواقع قوة الأحداث، فإن الافتراض بأن الله عز وجل يتصرف على هذا النحو هو ادعاء بالغ الوقاحة يناقض بوضوح طبيعة الله سبحانه، حيث إن جوهره الخير والرحمة، ويجوز أن تكون هذه الطبيعة التى بعدت عن تصور اللاهوتيات 'قاسية' ولكنها لا يمكن أن تكون

وحشية. وبطريقة أخرى فأن يسمح الله للعمى الإنسانى بابتداع هرطقات فى جسد الحضارات التراثية أمر يتسق مع القوانين الإلهية التى تحكم الخلق جميعًا، أما أن يسمح الله تعالى لدين ليس إلا اختراعًا بشريًا بأن يسيطر على شطر كبير من الإنسانية ويقوم بنفسه لمدة تزيد على الألف عام فى ربع العالم المأهول، ويكون خيانة للحب والإيمان والرجاء لجافل الأرواح المتوهجة المخلصة، فإن ذلك مناقض لناموس الرحمة الإلهية، وبتعبير آخر مناقض للممكنات الكونية.

والنجاة أو الخلاص فعل سرمدى لا يجوز أن يتموضع فى مكان أو زمان، وتضحية المسيح عليه السلام هى تجلٍّ وتحققٌ خاصٌّ لها على المستوى الإنسانى، وقد كان الناس قادرين على تحقيق الخلاص قبل بعثة السيد المسيح عليه السلام كما كانوا قادرين عليه بعد بعثته، وخارج الكنيسة المتجسدة كما فى داخلها.

وإذا كان السيد المسيح هو التجلى الأوحد للكلمة بافتراض أن هذه الواحدية أمر لا نظير له فإن ذلك يعنى أن مولده كان يجب أن يكون إيذانًا باختزال العالم إلى رماد.

ولقد رأينا فيما سلف أن كل ما يمكن أن يقال عن العقائد ينطبق أيضًا على وسائل التبرُّك مثل شعيرة القربان المقدس. فإذا كانت تلك الشعيرة ذات أهمية قديمة فذلك لأنها نابعة

من الحقيقة الكلية ومنها تستق كل ما فيها من حقيقة. ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو فإن هذه الشعيرة لا يمكن أن تكون فريدة من نوعها، وهى تناظر كل وسائل التبرك فى الأديان الأخرى. ذلك أن الحقيقة الكلية لا تقتصر على تجلٍّ واحد فحسب دون كل ما عداه حيث إنها فى هذه الحالة لن تكون أمرًا كليًا. ولا فائدة من الاعتراض بأن هذه الشعيرة تخص الإنسانية جمعاء على أساس أنها لابد أن تنتشر إلى «كل الأمم» على حد تعبير الإنجيل، ذلك أن العالم فى أحواله الطبيعية وعلى الأقل منذ بداية فترة دورية معينة يتكون من عدة إنسانيات متمايزة، وهى جميعًا تجهل وجود بعضها بعضًا بدرجة أو أخرى، إلا أن التحديد المضبوط من جوانب معينة وفى ظروف خاصة قد يكون مسألة بالغة التعقيد نتيجة تدخل أشراط دورية استثنائية[١٦].

وبالرغم من صحة أن بعض الأنبياء أو 'الأفاتارات' كانوا

١٦ تشير متون معينة من العهد الجديد إلى أن 'العالم' فى الدين المسيحى متعين بالإمبراطورية الرومانية، وهى التى تمثل دائرة توسع وحياة الحضارة المسيحية حسب التدبير الإلهى. وقد كتب القديس بولس الرسول أو بالأحرى ألهمته الروح القدس أن يكتب أن «فى تلك الأيام، ظهر فرمان من القيصر أغسطس أن كل العالم لا بد وأن يدفع الضرائب» وقد أشار دانتى إلى ذلك فى رسالة له عن الملكية عندما تحدث عن إحصاء بنى الإنسان، وفى موضع آخر بنفس الرسالة نجده يقول «ونحن نفهم من هذه الكلمات بوضوح أن التشريع الكونى للعالم أجمع قد كان فى أيدى الرومان» ويقول أيضا «وأنا أؤكد على أن الشعب الرومانى... قد حاز... السلطان على كل الفانين من البشر».

واعين من حيث المبدأ بكلية الدين فقد اضطروا إلى إنكار أشكال دينية معينة من ناحية المعنى الظاهرى فحسب، ولابد أن نتفكر أولا فى السبب المباشر لهذا السلوك، وثانيًا فى المغزى الرمزى له حيث يمكن القول بأن الثانى منهما ينطبع على الأول. فإذا كان إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام قد أنكروا 'الوثنية' فى عهودهم فذلك لأنهم تماسّوا مع ديانات عاشت بعد انتهاء فائدتها وصارت أشكالا بلا حياة روحية حقيقية، وأحيانًا كانت تعمل كدعامات لأغراض مشئومة وبالتالى اختفى الغرض من وجودها الذى اختاره الله سبحانه والذى هو بذاته مظلة الحق ولا موجب لديه لاحترام أشكال ميتة قد صارت غير مناسبة للقيام بأغراضها الأصلية. ومن ناحية أخرى فإن ذلك التوجه السلبى الذى اتخذه أولئك الذين مثلوا كلمة الرب هو أيضًا أمر رمزى، وهذا ما يضفى عليه أعمق وأصدق معانيه، حيث إن من الواضح أن ذلك الأمر لم يكن يهم تلك النويّات الجوّانية التى عاشت وسط حضارات مهترئة قد فرغت من معانيها، وذلك التوجه ذاته مُبَرَّرٌ من واقع تطبيقه على الحال أى على انحطاطٍ أو 'وثنيةٍ' قد تمادت فى الاتساع. وكى نضرب مثلا مشابهًا فإذا كان على الإسلام أن ينكر بدرجة ما تلك الأشكال التوحيدية التى سبقته، فذلك بسبب المحددات الصورية لتلك الأشكال. وما

لا يتطرق إليه الشك على سبيل المثال أن الشكل اليهودى لم يعد يصلح أساسًا دينيًا لشعوب الشرق الأوسط بعد أن أصبح مخصوصًا قصريًا لا يصلح للتوسع. أما بالنسبة للمسيحية فلم يقتصر الأمر على أنها قد أصبحت خصوصية هى الأخرى بشكل مماثل فى ظل نفوذ البيئة الغربية وربما بشكل أكثر حدة للعقلية الرومانية، ولكنها أنتجت بعض الهرطقات فى الجزيرة العربية والبلاد المجاورة أدت إلى انحرافات هددت بإغراق الشرق الأوسط وحتى الهند، وقد كانت صابئة عن الدين المسيحى الأولانى الرشيد. وكان الوحى الإسلامى بفضل مرجعيته السماوية الكامنة فى كل وحى سماوى له حقٌّ لا يُنقَض فى أن يرفض العقائد المسيحية، والتى كانت علاوة على ذلك قابلة لتوليد انحرافات بصفتها حقائق نقلية اتصفت بالشعبية أكثر من كونها إيمانًا أصيلا. ومن ناحية أخرى فقد كان لآية القرآن الكريم التى تخص اليهود والنصارى والصابئين والذين أشركوا أساسًا مغزًى رمزى، وليس لها علاقة برشاد الأديان المذكورة وذكرها بالاسم ليس إلا طريقة لوصف أحوال معينة تؤثر على الإنسانية ككل. فعلى سبيل المثال عندما يوصف إبراهيم عليه السلام فى القرآن بأنه لم يكن يهوديًا ولا نصرانيًا ولكنه كان حنيفا أى 'راشدًا متطهرًا' باعتبار تراث الدين القديم فمن الواضح أن صفات

'اليهودى' و'النصرانى' مقصودة لبيان سلوكيات روحية بعينها شاعت فى زمانها، وما كانت المحددات الصورية لليهودية والمسيحية إلا ظواهر متميزة أو تجليات ظهرت بين سلوكيات ذلك الزمان. وفى كلامنا عن المحددات الصورية التى انتابت اليهودية والمسيحية لا نقصد بالطبع الديانتين فى ذاتها فرشادهما كديانات ليس محل جدل.

ونعود إلى مسألة عدم الاتساق النسبي بين الأشكال الدينية المختلفة، وعلى الأخص بين بعضها، ونضيف أنه من الضرورى أن يسىء شكل منها تفسير الشكل الآخر إلى حد ما، وعلى الأقل من وجهة نظر واحدة، ونجدها بالضبط فى تلك الأمور التى تختلف عن الأديان الأخرى. وقد رأت العناية الإلهية ألا تسمح باختلاط الأديان المنزلة ببعضها البعض منذ الزمن الذى انقسمت فيه الإنسانية إلى 'إنسانيات' مختلفة، وتباعدت عن التراث الأولانى، وهو الدين الوحيد الذى يمكن أن يكون واحدًا بين جميع تلك الإنسانيات. وعلى سبيل المثال فإن التفسير الإسلامى فى عقيدة التثليث المسيحية هو مسألة تدبير ربانى، حيث إن النظرية التى تنطوى عليها هذه العقيدة هى جوّانية أصلا، وليست بقادرة على أن 'تخرج إلى البرّانية' بأى شكل كان. وكان على الإسلام إذن أن يعمل على قصر انتشار هذه

العقيدة، ولكن ذلك لا يؤدى إلى التحيز فى الإسلام ضد الحقيقة الكلية التى تعبر عنها تلك العقيدة. وقد يكون مفيدًا من ناحية أخرى أن نذكر أن القرآن الحكيم قد أشار إلى مسألة تأليه العقيدة المسيحية لعيسى ومريم عليهما السلام بشكل غير مباشر، والتى أدت إلى ظهور 'تثليث' لم يأت ذكره فى القرآن مرتبطًا بالتثليث فى العقيدة المسيحية ولكنه أمر قائم على حقائق معينة. فأولا فكرة 'الشفيعة' 'أم الرب' ليست فكرة برَّانية ولم يكن من الممكن أن تجد لها موضعا فى المنظور الدينى للإسلام، وثانيًا أن 'المريمية' التى وجدت عمليًا كانت تمثل اغتصابًا جزئيًا للعبادة المفروضة لله تعالى من وجهة النظر الإسلامية، وأخيرًا أن 'تقديس السيدة مريم' عليها السلام فى بعض المذاهب الشرقية والتى حمل عليها الإسلام بعنف أشد كان لها شبه قريب من العبادات الوثنية العربية. ومن جانب آخر نجد عند الصوفى عبد الكريم الجيلى أن 'الثالوث' الذى أتى ذكره فى القرآن يمكن أن يفسر تفسيرًا جوّانيًا. وكان الصوفيون فى الواقع يعتبرون أن الروح القدس هى 'الأم الربانية'، وقد كان إخراج ذلك المعنى إلى المستوى البرّانى أو تغييره بعض الشىء هو السبب فى اللوم الذى وُجِّهَ إلى كل من المسيحيين الراشدين والمهرطقين الذين بجّلوا مريم العذراء عليها السلام. ومن

ناحية أخرى يمكن القول بأن 'الثالوث' القرآنى يناظر أساسًا ما يمكن أن تحول إليه العقائد المسيحية نتيجة خطإ فى الملاءمة لو أن العرب قد تبنوه فى حين أنه لم يوجَّه إليهم فى الأصل، ومجرد وجود المهرطقين يبرهن على ذلك. وفيما يتصل بتفسير المسيحيين الراشدين لعقيدة التثليث فإن موقف الإسلام كان مدفوعًا باعتبارات ميتافيزيقية. واللاهوت المسيحى يتفهم الروح القدس على أنها الانعكاس المباشر للحقيقة الإلهية فى مستوى التجلى والمستوى الكونى المخلوق، وليس فقط باعتبارها حقيقة مبدئية وقبل كونية وإلهية. والحق أن مفهوم الروح القدس إلى جانب مغزاه الربانى يمتد أيضًا إلى التعبير عن القمة والمركز المتلألئ للخليقة ككل، أى إنها تجلٍّ فوق صورى يعبر عنها المفهوم الهندوسى 'بيروشا'، وهو الانعكاس المباشر لمبدإ الخلق، كما يسمى 'براكريتى' من حيث مادته الكونية، وهذا الانعكاس هو الذكاء الربانى فى تجليه أو هو 'بودهى' فى المصطلح الهندوسى، وفى الصوفية هو الروح وهو العقل، وكذلك كرام الملائكة الأربعة الذين يناظرون 'الديفات' و'شاكتاتهم'، ويمثلون جميعًا جوانب كثيرة من ذلك الذكاء وهى الروح القدس فى تنويرها وإلهامها وتكريسها للإنسان. وحين تتعرف اللاهوتية على هذا الانعكاس الربانى فهى على صواب من حيث تناظر

'البودهى' أو الروح جوهريًا فى العلاقة الرأسية مع 'الرب' وهى قمة القبالة اليهودية Metatron !!!، وذلك يعنى أن الانعكاس 'جوهريًا' مساوٍ للأصل، وحين يرى اللاهوت ذاته أن يفصل بين الملائكة وبين الروح القدس وينظر إليهم كمخلوقات فهو على صواب أيضًا، حيث إنه فى ذلك يميز بين الروح القدس منعكسًا فى خلقه وبين نموذجه الأولى، إلا أن ذلك يفتقد بعض الاتساق بالضرورة حيث يفشل فى التحسب لحقيقة أن الملائكة جوانب أو وظائف لذلك الكيان من الشطر المركزى الأعلى للخليقة أى الروح القدس 'الفاراقليط'. وليس التسليم بالاختلاف ممكنًا من منظور لاهوتى وبرّانى بين الروح القدس المبدئية قبل الكونية وبين الروح القدس متجليًا كونيًا وبالتالى مخلوقًا مما يترتب عليه ربط المفهوم الأخير بالملائكة العليين. ولا تستطيع وجهة النظر اللاهوتية إطلاقًا فى الواقع ربط وجهتين من وجهات النظر فى عقيدة واحدة، وهذا هو ما تمخض عن الفرقة بين المسيحية والإسلام. وفى الإسلام فإن التأليه المسيحى للذكاء الكونى يعنى شِرْكًا بشىء مخلوق مع الله عز وجل، حتى لو كان ذلك الشىء لا صوريًا ولو كان ملائكيًا أو فردوسيًا أو 'فاراقليطيًا'. وفيما عدا فكرة الروح القدس التى يحتج عليها الإسلام من حيث تعارضها مع التوحيد، فلا يعترض

على فكرة أن الوحدة الإلهية تحتوى على تثليث، وما يرفضه فحسب هو أن الله ثالوث بشكل مطلق حيث إن وجهة النظر الإسلامية ترى أن ذلك بمثابة إضفاء النسبية عليه علا وتنزَّه بصفة مطلقة تستحيل من وجهة نظر التوحيد.

وعندما نقول إن شكلا دينيًا قد وُجِدَ فإذا لم يكن منزَّلا على جنس بعينه فهو على الأقل موجَّه إلى جماعة إنسانية تميز بأحوال خاصة، وهى أحوال قد تكون بالغة التعقيد كما هى الحال فى العالم الإسلامى. وليس واقعًا، على شىء من أساس، أن المسيحيين يوجدون عمليًا بين كل الشعوب أو أية حجج أخرى مما قد يُدفع به اعتراضا على الإسلام. ولكى نقدر ضرورة وجود شكل دينى فلا نفع فى معرفة ما إذا كان هناك أفراد أو جماعات فى الجماعة التى أُنزِلَ إليها هذا الشكل من الدين قادرة على تطويع نفسها لشكل آخر. ولا جدال فى هذا الأمر، ولكن السؤال هو هل يمكن للجماعة بكاملها تبنى ذلك الشكل الآخر؟ أى إنه لا يكفى لتعريض مشروعية الإسلام للشك أن نشير إلى وجود عرب مسيحيين، حيث إن السؤال الوحيد الذى يجدر بنا أن نطرحه ما نوع المسيحية الذى قد يظهر إذا ما اعتنقته الأمة العربية بأكملها؟

ولا صعوبة الآن فى تفهم أن الألوهية تُجلى صفاتها الخاصة فى كل وحى خاص، ويكمن تنزيهها الأعلى فى تنوع أشكال

كلمتها الأولى.

وقد أشرنا سلفًا إلى أن الإنسانية فى طورها الطبيعى تتكون من عدة 'عوالم' متميزة، وقد يحتج بعض الناس بلا شك بأنه عندما تحدَّثَ المسيحُ عليه السلام عن 'العالم' لم يذكر أى تحديد من هذا القبيل، ثم إنه لم يذكر أية مرجعية لوجودٍ جوَّانية مسيحية. ونذكر فى مقابل ذلك أنه أيضا لم يُعَلِّمِ اليهود كيف يفسرون كلماته التى ندّدت بهم، ثم إن الجوّانية تتوجه إلى 'من لهم آذان تسمع'، ولهذا لا حاجة لهم إلى تفاسير و'براهين' لا يطلبها إلا أولئك الذين لم تتوجه إليهم الجوّانية. وأما عن التعاليم التى خص بها المسيح عليه السلام حوارييه أو بعضهم فلم يكن هناك حاجة إلى ذكرها صراحة فى الإنجيل. حيث إنه يحتوى عليها بشكل تركيبى ورمزى، وهو الشكل الوحيد المسموح به فى المتون المقدسة، ثم إن المسيح عليه السلام بصفته تجليًا إلهيًّا فقد تحدث بالضرورة من منطلقٍ مُطلق، ومن واقع نوع من 'الذاتية' التى يمكن أن يتصف بها المطلق، والتى تطرأ على 'رجال الله'، ولن نسهب عنهم فى سياقنا هذا[١٧]، ولذلك لم يتعين عليه أن يحسب

١٧ يتحدث الشيخ عبد الواحد يحيى 'رينيه جينو' عن مسألة 'الذاتية' فيما يلى «لو أننا نظرنا إلى حياة بعض الكائنات من وجهة نظر مظاهرها الفردية فإن تلك الحياة تتضمن أحداثا تناظر الأحداث الجارية فى مرتبة الكون. ويمكن القول ظاهريًّا بأن تلك الحياة نسخة من حياة الكون، ولكن من وجهة نظر باطنية فإن تلك العلاقة لا بد أن تنعكس، بحيث إن هذه

للطوارئ خارج دائرة رسالته، كما لم يكن عليه تعيين وجود عوالم تراثية كانت 'كلًّا صحيحًا'، لو استخدمنا ألفاظ الإنجيل خارج العالم 'المريض' الذى توجه إليه برسالته، ولم يدعه أحد لتفسير قوله عليه السلام «أنا هو الطريق والحق والحياة» [18] بمعنى مطلق أو مبدئى. ولم يكن يحاول بذلك أن يحد من التجلى الكلى للكلمة، ولكنه كان يثبت جوهر هويته بالكلمة التى كان بذاته التجلى الكونى لها، ويعيش بصيغتها الذاتية. ويبين هذا استحالة هذه الهوية لمخلوق ينظر إلى ذاته من منظور عادى فى الوجود النسبى، رغم أنه منظور ضمنى فى الطبيعة البشرية ككل لابد أن يتأكد بين حين وآخر، إلا أن هذا الأمر لا يتصل بالمفهوم البرّانى بأى شكل كان.

ولنعد إلى المسألة التى كنا بصدد طرحها لنضيف أنه منذ توسع

الكائنات هى حقا 'ماها بيروشا Maha Purusha'، فإن الأحداث الكونية مصوغة على نمط حياتهم، أو بدقة أكثر مصوغة على الحقيقة التى كانت هذه الحياة تعبيرا مباشرا عنها، والأحداث الكونية ذاتها انعكاس يعبر عن تلك الحقيقة». Etudes Traditionelles، مارس ١٩٣٩.

١٨ هناك مقولة فى الصوفية نصها «لن يستطيع أحد لقاء الله جل جلاله ما لم يلق الرسول عليه الصلاة والسلام»، أى لن يستطيع أحد أن يصل إلى الله تعالى ما لم يتوسل بكلمته وبأى شكل تنزلت، أو أنها تعنى أيضا بشكل روحى أنه لن يصل أحد إلى الذات الإلهية إلا بكمال الذات الإنسانية، ومن المهم أن نؤكد أنه عندما يقول المسيح عليه السلام «أنا هو الطريق والحق والحياة»، فهذا حق مطلق عن المسيح كلمة الرب، وهو حق نسبى فيما يتصل بتجليها الإنسانى عيسى، والحق المطلق لا يمكن أن يحده كائن نسبى، وعيسى هو الرب ولكن الرب ليس عيسى، والمسيحية ربانية ولكن الرب ليس مسيحيا. والأحرى بنا أن نقول إن عيسى هو الرب أخلاقا وسلوكا وعملا.

الغرب إلى بقية العالم فإن عدم الفهم البرَّانى لم يعد أمرا قابلا للتغاضى عنه، حيث إنه قد يتآمر على الدين المسيحى ذاته فى عيون الذين قد بدءوا يفقهون أنه ليس كل شيء خارج هذا الدين وثنيًّا مظلمًا. ولسنا بحاجة إلى لوم تعاليم السيد المسيح عليه السلام أو الحذف منها، فقد كان يخاطب كنيسته وليس العالم الحديث، والذى يدين بما هو عليه بوجوده بالكامل إلى انفصاله عن هذه الكنيسة وبالتالى إلى كفره بالمسيح ذاته، إلا أن الأناجيل فى الواقع تحتوى على بعض التلميحات عن حدود الرسالة المسيحية، وعن وجود عوالم متدينة لا سبيل إلى ربطها بالوثنية، وذلك مثل قول السيد المسيح «... لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب بل المرضى» ثم قوله عليه السلام «... لأنى لَم آت لأدعو أبرارًا بل خطاة إلى التوبة... «متى ٩: ١٣، ونذكر أخيرًا هذه الآية التى تفسر طبيعة الوثنية «... فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس، فإن هذه كلها تطلبها الأمم...» أى الوثنيون متى ٦ : ٣١-٣٢[١٩]، ومن الجائز أيضًا أن نورد هنا هذه الفقرة بمعنى مشابه «الحق أقول لكم لم أجد ولا فى إسرائيل إيمانا بمقدار هذا، وأَقول لكم إن كثيرين سيأتون من المشارق والمغارب ويتكئون

١٩ الواقع أن الوثنية القديمة بما فيها وثنية العرب كانت تميز بماديتها العملية القابلة للتخثُّر، فى حين أنه يستحيل أن نلقى اللوم ذاته على الأديان الشرقية بإيمان صادق، وهم الذين قد حافظوا على أنفسهم حتى يومنا هذا.

مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب فى ملكوت السموات[٢٠]، وأما بنو الملكوت فيطرحون إلى الظلمة الخارجية » متى ٨ : ١٠-١٢ وقال أيضا «... لأن من ليس علينا فهو معنا» مرقس ٩ : ٤٠. لقد قلنا إن السيد المسيح قد تكلم دائمًا بوصفه تجليًا إلهيًا باتساق مع المبدإ الكلى لتعاليمه من موقف مطلق، وقد ربط رمزيًا بين بعض الحقائق وبين المبادئ التى تترجمها دون أن يضع نفسه أبدًا فى موضع نظر أولئك الذين يهتمون بتلك الحقائق[٢١]. ويجوز تفسير هذا السمت بما يلى، هل يجدر بالذى يتحدث عن الشمس بجدية أن يدعى أن استباق كلمة 'شمس' بأداة التعريف يساوى إنكار أن هناك شموسًا أخرى غيرها

٢٠ هذا النموذج من الرمزية الشرقية أو بالأحرى من الرمزية عمومًا، يكفى لبيان تحيز الذين يندددون بالفردوس الإسلامى، ثم إن 'نار' جهنم التى يعترف بها المسيحيون كالمسلمين، هى منطقيًا 'حسية' شأنها شأن 'الاتكاء' أو 'الحور العين'.

٢١ يرتبط خراب أورشليم فى لغة السيد المسيح عليه السلام بيوم القيامة، وهو أمر يتسق تمامًا مع رؤية رجل الله التركيبية الجوهرية والمطلقة، وينطبق الأمر نفسه على نبوءاته التى تتصل بنزول الروح القدس، وتشتمل فى الوقت ذاته بطريقة مفهومة على صيغ التجلى الفارقليطى كافةً. وقد كان تجلى محمد صلى الله عليه وسلم تجسيدًا للفارقليط أو لدورة تجلياته. وكذلك القرآن الذى كان مثل تنزيل روح القدس فى عيد العنصرة وهو الأحد السابع بعد عيد الفصح، وذكرى نزول الروح القدس على الحواريين، ويسمى القرآن تنزيلا. ويمكن أن نضيف إلى ذلك مجيء السيد المسيح الثانى فى نهاية دورتنا، وسوف يكون له مغزًى كونيٌّ، بمعنى أنه سوف يتعلق بالجنس البشرى قاطبة، وليس بمجرد 'إنسانية' ما بالمعنى الدينى المعتاد، وقد كان على الفارقليط ذاته فى تجليه الهائل أن يبرهن على تلك الكلية بالنبوءة وعلى الأقل بالنسبة إلى العالم المسيحى، وكان على التجليات الدورية لذلك السبب أن تجسد الفارقليط فى محمد عليه الصلاة والسلام، وأن تظهر خارج المسيحية حتى تحطم تحديدات 'قصرية' معينة.

فى الفضاء؟ فما يجعل الحديث ممكنًا عن الشمس دون قصر أنها شمس واحدة بين شموس أخرى، حقيقة أننا فى عالمنا الذى نعرفه فالشمس هى 'الشمس' حقًّا، وفى هذا الإطار فقط لا من حيث إنها شمس بين شموس أخرى، ونرى أنها رمز لوحدانية الله سبحانه، وخاصية الوحدانية هى السبب الكافى لظهور تجلٍّ إلهى رمزى إذ يستق ما يتجلى من الذى يجلوه عز وجل، وليست خاصية واقعة التجلى بالضرورة هى التى تستق من تجلى الشمس[٢٢].

والتحليل النهائى للعلاقة بين البرّانية والجوّانية مساو للعلاقة بين 'الشكل' والمضمون التى يمكن اكتشافها فى التعابير

٢٢ لقد عبر السيد المسيح عليه السلام عن ذلك بقوله ﴿لَيس أحد صالحا إلا واحد وهو الله﴾، ومن حيث إن كلمة 'صالح' تعنى كل ما هو إيجابى، وبالتالى الصفات الحسنى لله عز وجل كافة، ويجوز أن يُفهم المعنى منها أيضا على أن الله فقط هو الأحد، وهو ما يوصلنا إلى نظرية الإيمان الإسلامية: لا إله ولا حقيقة إلا الله الواحد الحق. وكل من يمارى مشروعية هذا التفسير للمتون المقدسة، فسوف نجيب عليه مع مايستر إيكهارت: ﴿إن الروح القدس هى من يعلمنا كل حق﴾، وهناك حقا معنى حرفى كان القائل يقصده، ولكن حيث إن الله تعالى هو مصدر المتون المقدسة جميعا، فإن كل معنى حقيق هو فى الوقت ذاته معنى حرفىٌّ، فكل ما هو حق يأتى من الحق ذاته وبإرادته جل وعلا. ويجوز لنا أيضا أن نرجع إلى فقرة من كتابات دانتى تتناول المعنى ذاته ﴿ويجب أن تفهم المتون وتفسر بأربعة معان، الأول يسمى بالمعنى الحرفى... والرابع يسمى بالمعنى الجوانى، أى ذلك الذى يتعدى الحواس، وهذا يحدث عندما يتعرض المرء لطرح المتون روحيا، والتى هى حقيقية بالمعنى الحرفى، ولكنها أيضا تعنى الأمور العلية التى تنتمى إلى المجد الأبدى، وكما نرى فى مزامير الأنبياء، حيث يقال إنه حين خرج شعب إسرائيل من مصر أصبحت يهودا مقدسة حرة، ورغم أن ذلك كان حقيقيًّا بشكل حرفى، فالمغزى الروحى ليس أقل منه حقيقية، وهو الذى يعنى ارتحال الروح من الخطيئة، فتصبح قوتها مقدسة حرة﴾. Il Convito ٢،١.

والرموز كافة، ولابد أن توجد هذه العلاقة بوضوح فى الجوّانية ذاتها، ويمكن القول بأن من فى مقام السلطة الروحية يضع ذاته فى مستوى الحق الصرف الكامل والروح، أى المحتوى فوق الصورى للشكل، والشكل الذى هو جزء من كل يناظر 'الحرف' ويتوق إلى التخلص من محدودية شكليته، وهكذا يضع نفسه فى تناقض ظاهر مع تلك الصورية، ولهذا على المرء أن يعتبر أن كل ملاءمة دينية وكل وحى هو إنجاز لوظيفة جوّانية، برّانيتها هى الشكل الدينى أو الوحى الأسبق. فالمسيحية على سبيل المثال جوّانية بالنسبة إلى الشكل اليهودى، والإسلام جوّانى بالنسبة إلى الشكلين المسيحى واليهودى رغم أن ذلك يصح فقط من المنظور الذى نعتد به الآن، وسوف يكون زائفًا تمامًا لو فُهِم فهمًا حرفيًا، وزيادة على ذلك فإن الإسلام متميز شكلا عن الدينين التوحيديين الآخرين، ومن حيث محدودية صورته، فإن هذين الدينين لهما أيضًا جانبهما الجوّانى نسبيًا. وتنطبق قابلية العلاقات للانعكاس كما تنطبق فى العلاقة بين المسيحية واليهودية، إلا أن العلاقة التى أشرنا إليها سلفًا هى أكثر مباشرة من الأخيرة، حيث كان الإسلام هو الذى حطم الأشكال التى سبقته، وكانت المسيحية هى التى حطمت الشكل اليهودى السابق لها وليس العكس. ولو أننا عدنا إلى الاعتبار المبدئى البحت فى العلاقة بين الصورة

والروح، فليس بوسعنا قول ما هو أفضل من الرجوع على سبيل المثال إلى 'رسالة الأحدية' لمحيي الدين بن عربى، والتى تصور الوظيفة الجوّانية بوضوح فى 'تحطيم الصورة باسم الروح' حيث يقول «يقول معظم السالكين بأن المعرفة بالله تتلو فناء الوجود، وفناء ذلك الفناء، ولكن ذلك الرأى خطل،... إذ إن عرفان الله لا يستلزم فناء الوجود أى النفس، ولا فناء ذلك الفناء، فالأشياء لا توجد، وما لا يوجد لا يستطيع أن يكف عن الوجود». والآن، فالفكرة الأساسية المرفوضة عند ابن عربى بناءً على تناول تأملى ومنهجى لا تزال مقبولة حتى عند أولئك الذين يعتبرون ابن عربى أعظم أساتذة الروحية، وكل الأشكال البرّانية مآلها إلى التعالى أو أن تحطم، وبالتالى تُنكِرها الجوّانية بمعنى ما والتى كانت الأسبق فى الاعتراف بالمشروعية التامة لكل أشكال الوحى، حيث إنها الوحيدة المؤهلة للتعرف على مشروعيتها.

«الريح تهب حيث تشاء»، ونظرًا لكليتها فإنها تحطم كثيرًا من الصور، رغم أنها ترتدى صورة حين تكون فى المستوى الصورى.

وقد قال مايستر إيكهارت «إذا كنت راغبًا فى اللباب، فعليك أن تكسر القشور».

قبل أن نصل إلى الموضوع الرئيس لهذا الفصل، يلزم أن نتناول بعض النقاط التى تتصل بالصيغ الخارجية للجوّانية، وقد كان بِوُدِّنا أن نتجاوز هذا الجانب العرضى للمسألة بحيث نركز على الضرورى فحسب، ولكن حيث إن عوارض معينة قد تفتح أبوابًا للنزاع على المبادئ فلا مناص من التوقف عندها، وهى مهمة سوف نحاول القيام بها بالقدر الممكن من الإيجاز.

فأحد الأمور الأولى التى قد يتمخض عنها مصاعب هى أنه بالرغم من تحفُّظ الجوّانية بما هى عليه وبطبيعتها كمجال لصفوة فكرية محدودة العدد فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن منظومات التربية الروحية لديها طوال الوقت أعداد غفيرة نسبيًا من المريدين، وقد كانت هذه على سبيل المثال حال الفيثاغوريين. وقد زادت حدة الظاهرة فى بعض طرق التربية الروحية التى لا تزال موجودة حتى الآن رغم انحطاطها. وحينما يصادف المرء منظومة روحية متميزة تكاد تكون فى كل الأحوال فرعًا من قاعدة أوفر عددًا من الأخوّة ولا تمثل أخوّة فى حد ذاتها باستثناءات قليلة تأتى فى حدود الممكنات فى ظروف خاصة، وتفسير هذه المشاركة 'الشعبية'

فيما هو باطنى للغاية هو أن الجوّانية كى تحتفظ بوجودها فى عالم ما لابد أن تستعين بعدد كبير نسبيًا من عناصر المجتمع، وهذا يؤدى إلى تمايز داخل الأخوَّة بين الدوائر الداخلية والخارجية. وأعضاء الدوائر الخارجية على وعى باهت بطبيعة المنظومة الحقيقية التى ينتمون إليها، ويعتقدون أنها أحد أشكال الدين الظاهرى وهو الأمر الوحيد الذى يستطيعون تمييزه. ونعود إلى موضوع منظومات التربية الروحية المذكورة آنفًا، فهذا هو تفسير التمايز بين الأعضاء 'المتبركين' والذين لا تعدو وجهة نظرهم بالكاد المنظور البرّانى ويرغبون أن يعيشوا به فى حالة تركيز فحسب وبين أعضاء الصفوة الذين وصلوا إلى مرتبة 'السالكين' الذين يسلكون السبيل المرسوم فى تراث الطريقة. ومن الثابت أن عدد السالكين الحقيقيين فى زمننا هذا قليل للغاية بينما زاد عدد المتبركين زيادة كبيرة من وجهة نظر التوازن الطبيعى للأخوَّة، ويسهمون بعدم فهمهم المتنوع فى خنق الروحية الحقة. وأيًّا ما كانت الحال فإن المتبركين يتلقون مددًا عظيمًا من البركة فى الظروف الطبيعية يحيط بهم ويحميهم بحسب درجة إخلاصهم حتى لو كانوا عاجزين عن فهم الحقيقة المتعالية للأخوَّة، إذ إن من المسلم به أن إشعاع البركة فى الجوّانية ينتشر من واقع كليتها فى مجالات الحضارات التراثية كافةً،

ولا تحدُّه أية حدود صورية، كالنور الذى لا لون له والذى لن يقتصر على جسم ملون قد يَشفُّ وقد يُعتِم.
وعلى كلٍّ فتلك المشاركة 'الشعبية' للذين يمثلون المتوسط الجمعى فى روحية الصفوة لا تفسَّر دائمًا بمنطق مداراة الأحوال، ولكنها أيضًا تفسَّر بقانون الاستقطاب أو التعويض حيث 'تلتقى الأضداد'، ولهذا السبب أيضًا كان مبدأ «إن صوت الشعب هو صوت الله Vox populi, Vox Dei». ويمكن القول بأن الناس بمقدرتهم السلبية غير الواعية على تداول الرموز ونشرها يمثلون المحيط أو الانعكاس الأنثوى للصفوة التى تمتلك تلك الرموز بشكل واعٍ فعال. ويفسر ذلك أيضًا العلاقة العجيبة التى تبدو فى ظاهرها متناقضة بين العامة والصفوة، فالطاوية مثلا جوّانية وشعبية فى الوقت ذاته، فى حين أن الكونفوشية برّانية وهى أقرب للأرستقراطية 'المثقفة' فى الوقت ذاته. ونجد مثالا آخر فى الطرق الصوفية التى لها دائمًا جانب شعبى معادل إلى حد ما لجانبها الجوّانى. وذلك راجع إلى أن الشعب له أيضا نصيب من الكلية بالإضافة إلى صفته كمحيط، وتلك الكلية تكافئ المركز. ويجوز القول بأن الوظائف الفكرية للعامة هى الحِرَف والفنون الشعبية، حيث تناظر الحرف الطرق والتحقق وتناظر الفنون الجانب النظرى. وبهذا يعكس العامة بشكل سلبى وجمعى وظائف

الصفوة الجوهرية، أى نشر الجوانب الفكرية للدين التى تتشكل بالرموز فى كل أحوالها.

وهناك مسألة تحتاج إلى طرح قبل أن نتقدم فى موضوعنا ألا وهى فكرة كلية الدين، ففى حين أن هذه المسألة ما زالت على الأكثر ذات طبيعة ظاهرية فقد حجبتها أنواع العوارض التاريخية والجغرافية كافة حتى إن معظم الناس يشكُّون فى وجودها أصلا. وعلى سبيل المثال فقد سمعنا جدلا عن أن الصوفية تعترف بهذه المسألة، ودفع آخرون بأن محيي الدين بن عربى قد أنكرها حين قال «إن الإسلام هو محور كافة الأديان». والحق أن كل شكل دينى يعلو على الأشكال الأخرى بمعنى خاص، وهذه الخصيصة هى التى تشير إلى السبب الكافى فى وجود ذلك الشكل بعينه. وكل من يتحدث باسم دينه دائما ما تكون هذه الخصيصة نصب عينيه، وما يهم فى ذلك هو وجود ذلك التسليم لا صيغته ولا درجة حدّته، وهو أمر غير مفهوم برّانيًّا. ثم إن وجهة النظر هذه لها مثال أصلى فى القرآن الكريم ذاته، ففى أحد المواضع يقول إن الرسل كافة سواء، وفى موضع آخر يقول إن بعضهم يمتاز على بعض، وهذا يعنى فى تفسير محيي الدين بن عربى أن كل رسول يمتاز على باقى الرسل بخصيصة تخصه وحده دونهم، ولهذا ينتمى ابن عربى إلى الحضارة الإسلامية من جانب

مخصوص، ويدين بتحققه الروحى إلى البركة الإسلامية وإلى مشايخ الصوفية، أى إلى الشكل الإسلامى للدين، ولابد أنه قد وضع نفسه فى وجهة النظر تلك من العلاقة التى تجعل من الإسلام دينًا متميزًا بالمقارنة بالأشكال الأخرى. وإذا لم يوجد ذلك التميّز النسبى فإن أولئك الهنود الذين أسلموا عبر القرون لم يكن لديهم سبب لتصرفهم ذاك. وواقعة أن الإسلام يمثل الشكل الأخير باستخدام المصطلحات الهندوسية من 'ساناتانا دارما' أى أحوال الوجود من وجهة نظر مقدسة، فى عصر 'ماها يوجا' أى العصر الختامى من زمن الإنسان، يعنى أن هذا الشكل له تميُّز معين عارض على الأشكال التى سبقته. وبشكل مشابه فإن واقعة أن الهندوسية هى أقدم الأشكال الدينية الحية يعنى أن لها تميزًا أو مركزيةً بالنسبة إلى الأشكال الأخرى اللاحقة لها. وليس فى ذلك أى تناقض بالطبع، ذلك أن وجهات النظر مختلفة فى الحالتين.
وبنفس هذه الطريقة كان القديس برنار يعظ الصليبيين، وربما كان يجهل طبيعة الإسلام الحقيقية، وليس ذلك غير متسق مع معرفته الجوّانية. والمسألة ليست ما إذا كان القديس برنار يفهم أو لا يفهم الإسلام، ولكن ما إذا كان سيفهمه لو أنه تمتع باتصال مباشر ومنتظم مع ذلك الشكل من الوحى، وبنفس الطريقة التى كان يفهم بها صفوة فرسان المعبد

Templar الذين وجدوا أنفسهم فى ظروف حسنة لتحقيق ذلك الفهم. والحق أن روحية المرء لا تتوقف عند المعارف التاريخية أو الجغرافية أو أى نوع كان من المعلومات 'العلمية' أو ما شابهها. ويمكن القول إذن بأن كلية الجوّانية افتراضية بالنسبة لإمكانات تطبيقها، وأنها تصبح فعالة لو سمحت الظروف أو فرضت تطبيقًا محددًا. وبقول آخر فإن كلية الجوّانية تحقق فقط بعد التواصل مع حضارة أخرى رغم عدم وجود قانون محدد يحكم هذا الأمر. والعوامل التى سوف تحدد القبول عند أحد الجوّانيين من أتباع شكل غريب من أشكال الدين قد تختلف للغاية حسب الحالة. ومن الواضح استحالة تعريف ماذا يشكل ذلك التواصل، وما الذى سوف يكون كافيًا لتحقيقه مع ذلك الشكل؟ [٢٣]

٢٣ هناك ملاحظة مشابهة يمكن أن نوردها هنا عن رجال مباركين تعرفهم الصوفية باسم 'الأفراد'، وهؤلاء الناس الذين دائما ما كانوا عددًا قليلا للغاية يتميزون بتلقائية روحية فعالة دون أن يأخذوا عهدا روحيا، وقد تزودوا بمعرفة دون دراسة ولا مجاهدة من أى نوع، وقد يجهلون كل ما لا يحتاجون شخصيًا إلى معرفته. وحيث إنهم لم يتعاهدوا على السلوك فلا علم لديهم بماهيته بالمعنى الفنى، وهكذا يتحدثون بطريقة إنسان العصر الذهبى الذى كان حقبة لم يكن السلوك فيها أمرا مطلوبا أقرب مما يتحدثون بلغة المعلمين الروحيين فى العصر الحديدى، وعلى ذلك فهم لا يستطيعون تقمص دور المعلم الروحى حيث إنهم لم يسلكوا طريق التحقق.

وهناك حالة أخرى تتمثل فى 'شرى راماكريشنا' الذى لم يستطع التكهن بانحرافات تلامذته، وقد كان ذلك نتيجة جهله بعقلية العالم الحديث، وهو الأمر الذى استحال معه ترجمة رؤى معينة بأى شكل آخر عدا الشكل الهندوسى المألوف. ولا بد أن نضيف أن ذلك الانحراف على مستوى العقيدة النظرية، وقد ألهمته الحداثة الغربية، لم يطغ على

ولابد أن نجيب الآن عن مسألة الحقائق التى تنكرها البرّانية بالضرورة، دون أن نتعجل فى دحضها.[24] وربما كان أهم

البركة التى تشع من شرى راما كريشنا، ولكنه انطبع عليها كما لو كان زخرفة مضافة، دون روحانية حقة، أى إن واقعة أن 'باختى' أى روح الرجل الطيب قد انخرطت فى معرفة زائفة بالمعنى الفلسفى الدينى أو على الطراز الغربى الذى لا يستطيع بأى شكل أن يطغى على طبيعة البركة الروحية. وقياسًا على ما تقدم إذا كان شرى راما كريشنا قد انتوى أن يسبغ إشعاع روحه بسخاء وباتساق مع أحوال خاصة تتصل بنهاية دورة الإنسان، فمثل تلك النيات مستقلة عن الأشكال التى اتخذتها حماسة بعض تلامذته ورضى بأن يمنح من ذاته بسخاء ليتحالف مع قديس 'داكشينيسوار' ليصير من الأسرة الروحية للمسيح عليه السلام، حتى إن كل ما كان يمكن أن يقال عن الطبيعة الخاصة للإشعاع الروحى للمسيح يجوز أيضا أن ينطبق على إشعاع 'باراماهامسا': «والضوء يشع فى الظلام، والظلام هو عدم الفهم».

٢٤ تسمح الصورية التى تأسست 'للإنسان العادى' بالوصول إلى الكلية. والواقع أن الإنسان العادى هو مناط الشريعة الإسلامية، وفكرة الإنسان العادى تقر نوعا من القاعدية حول كل شخص بينما تضمن تفرده، وتدفع كل الناس إلى العمل لصالح الآخرين. والإسلام كدين هو طريق التوحيد والكلية، وعقيدته الأساسية تسمى 'التوحيد' بما يعنى الأحدية، والإسلام كدين كلى يسمح بالتراتب، ولكن كل مرتبة منها هى الإسلام كله حقا، بمعنى أن كل جانب من جوانب الإسلام يكشف عن المبادئ ذاتها، وقواعده سهلة للغاية، ولكن عدد أشكالها لا يكاد يحصى. وكلما زاد عدد تلك الأشكال زاد كمال القانون، فالمرء يصبح مسلمًا عندما يتبع مصيره أى الغرض من وجوده. وتصريحات المفتى لا بد وأن تكون واضحة ومفهومة للكافة، حتى لو كان أجنبيًا أميًا، ولا حق له فى إصدار الحكم على أمر إلا ما كان معتادا من شئون الحياة العملية. والواقع أنه لا يفعل ذلك مطلقا حيث إنه يستطيع تفادى المسائل التى لا تدخل فى حوزة سلطاته، والتحديد الواضح المعلوم للكافة بين المسائل الصوفية والشرعية هو الذى يمكّن الإسلام من أن يكون برّانيًا وجوّانيًا دون تناقض مع ذاته، ولهذا لم يكن هناك صراعات جادة بين العلم والإيمان عند المسلمين الذين يفهمون الدين، فدستور التوحيد أمر شائع. أما الأهمية التى يضفيها كل إنسان على ذلك الدستور فهى من خصائص أموره، حيث إنها تعتمد على درجة صوفيته. وكل ما يمكن أن يتعلمه المرء بتوحيده هو أمر مشروع، بشرط ألا يطغى على المعنى الحرفى، فى تلك الحالة يدمر المرء وحدة الإسلام، أى كليته وملكه فى التناسب مع كل العقليات والظروف والعصور. والصورية أمر لا يُستغنى عنه، وليست من قبيل التطير، ولكنها لغة عالمية.

المفاهيم التى لا تستطيع البرّانية أن تتطرق إليها أو إلى بعض جوانبها على الأقل هى مسألة مراتب الحقيقة الكلية، فالحقيقة تتجلى على مراتب دون أن تكفّ عن 'واحديتها'، وتُستوعب المراتب الأدنى لذلك التجلى بالتكامل أو التفاضل الميتافيزيقى فى التجليات الأسمى. وهذه هى نظرية الوهم الكونى، فالدنيا ليست ناقصة أو زائلة فحسب ولكنها لا يمكن أن تتصف 'بالوجود' أصلا فى علاقتها بالحقيقة المطلقة، حيث إن حقيقة العالم سوف تحد من حقيقة الله عز وجل، فهو وحده 'الموجود'. ثم إن الوجود ذاته الذى ليس غير الله تعالى مُشَبَّهًا يتعالى عليه الله عز وعلا مُنَزَّهًا، والعدم الذى يتجلى فيه الله تعالى موصوفًا كأول التحديدات الصورية التى تجسد العالم الموجود تنبثق منه كل التجليات الثانوية التى تشكل الوجود الكونى. والبرّانية لا يمكن أن تعترف بلاحقيقية العالم ولا بالحقيقة المطلقة للمبدإ الإلهى، وفوق كل شيء لا تعترف بنسبية تعالى الغيب والذى هو

وحيث إن العالمية هى الغرض من وجود الإسلام، وحيث إن اللغة هى وسيط التواصل بين الكائنات الموهوبة بالعقل فينبنى على ذلك أن القوانين البرّانية مهمة فى الدين كأهمية الشرايين فى جسد الحيوان. والحياة كلٌّ لا ينقسم، وما يجعلها تبدو كذلك هو قدرتها على التدرج، وكلما سوّت حياة الذات بينها وبين حياة اللاذات، زادت حياة المرء فاعلية، وضخ الذات فى اللاذات موهبة سواء أكانت واعية أم إرادية، وسوف يكون من السهل فهم أن فن العطاء هو السر المركزى فى العمل العظيم. عبد الهادى، 'عالمية الإسلام'، Le Voille d'Isis، يناير ١٩٣٤.

الله سبحانه على الوجود. وبقول آخر فإن وجهة النظر البرّانية لا تستطيع تفهم تعالى الله منَزّهًا عن كل الأسماء، والذى يتجلى منه الله سبحانه مُشَبَّهًا بالأسماء الحسنى. ومثل تلك الحقائق ذات مرتبة عالية وأكثر غموضًا وتعقيدًا مما تحتمله وجهة النظر العقلانية البسيطة، حتى إنها تَدِقُّ على الأغلبية وتستحيل على الصورية العقائدية. وهناك فكرة أخرى لا تستطيع البرّانية التسليم بها هى فكرة انبثاق العقل المُلهَم فى كل المخلوقات، والتى عرّفها مايستر إيكهارت بأنها 'غير مخلوقة ولا تُخلق'[٢٥]. ومن الواضح أن هذه الحقيقة لا يمكن أن تلتئم مع المنظور البرّانى بأكثر مما تلتئم معه فكرة التحقق الميتافيزيقى التى يصير بها الإنسان واعيًا بذلك الأمر الذى كان أبدًا، وهو توحده الجوهرى مع المبْدَإ الربانى الذى هو الحقيقة وحده.[٢٦] والبّرانية من جهة أخرى مضطرة

٢٥ من المعلوم أن بعض الفقرات من أعمال مايستر إيكهارت قد ذهبت إلى أبعد مما تحتمله وجهة النظر اللاهوتية، وكانت بذلك خارج مجال سلطة اللاهوت بما هو عليه، وقد أدانتها تلك السلطة. وإذا كان هناك ما يبرر ذلك الحكم على أساس مقتضى الأحوال فلم تكن كذلك بالتأكيد من حيث الشكل. وقد ارتد يوحنا الثانى والعشرون الذى أصدر الحكم ارتدادًا غريبًا، فقد كان بدوره مضطرًا لسحب رأى أعلنه سلفًا فى موعظة سابقة ورأى أن سلطته تتزعزع. وقد تراجع إيكهارت فقط بشكل أولى بالطاعة ببساطة، ودون أن يعلم شيئا عن القرار البابوى، ولم ينزعج تلامذته من تراجعه بقدر ما أزعجهم القرار ذاته. ونضيف هنا أن أحدهم وهو المبارك هنرى صوصو قد رأى المبارك إيكهارت فى رؤية بعد وفاته وقد تنعم بنعمة ربانية فياضة.

٢٦ قال الصوفى يحيى بن معاذ الرازى 'الجنة سجن السالك، والدنيا سجن المؤمن'، أى

إلى الحفاظ على الحدود بين الرب والعبد، تاركة واقع أن ذوى العقل الدنيوى يرون فى الفكرة الميتافيزيقية عن الهويّة الجوهرية 'حلولية' وهو أمر يريحهم من جهد محاولة الفهم. وفكرة الحلولية هذه تسوغ اختزالا آخر. فالحلولية واقعًا هى السماح بوجود تواصل بين المتناهى واللامتناهى، ولكن التواصل يمكن أن يُفهم فقط لو اعترفنا مبدئيًا بأن هناك هويّة راسخة بين المبدإ الأنطولوجى أى من حيث حقيقة الوجود، وهو أمرٌ محل جدلٍ دائمٍ فى كل الأديان التوحيدية، وبين التراتب المتجلى فى الكون، وهو مفهوم يفترض وجود

إن التجلى الكونى للخلق، أو 'سامسارا' الهندوسية بما فيه مركزها هو السموات 'براهما لوكا' هو تحديد ميتافيزيقى للحقيقة المتجلية لله أو براهما تماما مثلما يحدُّ التجلى الصورى ما فوق الصورى، وهو متجل ما زال لحقيقة السموات، براهما لوكا من وجهة نظر فردية أو برّانية. إلا أن تلك الصيغة استثنائية، فالجوّانية عموما ضمنية وليست صريحة، وتجد تعبيراتها فى رموز المتون المقدسة. وإذا نحن اتخذنا الصوفية كمثال، نجدها تتحدث عن 'جنة الذات' والتى هى فيما وراء كل حقيقة كونية، ولأسباب أقوى من ذلك، هى فيما وراء كل تحديد فردى. وإذا أشار صوفى إلى 'الجنة' كسجن للسالك فذلك لأنه ينظر إليها من منظور كونى معتاد، وهو منظور برّانى، كما يضطر إليه عندما يريد أن يعبر عن الفارق الجوهرى بين الفردى والكلى، أو بين الكونى وما قبل الكونى. ولا يصح أن ننسى أن 'ملكوت الله' فى الإنجيل، والجنة فى القرآن لا يمثلان حالات مشروطة فحسب، ولكنهما يمثلان أيضا وفى الوقت ذاته جوانب من الأحوال غير المشروطة التى ما هى إلا الانعكاس المباشر للكون.

ولنعد إلى عبارة يحيى بن معاذ الرازى فنحن نجد لها شبيها فى الفقرة التى أدين بسببها مايستر إيكهارت فى قوله «أولئك الذين لا يبحثون عن الثروة ولا الوجاهة ولا الربح ولا الإخلاص ولا القداسة ولا العوض ولا مملكة السماء، ولكنهم زهدوا فى كل شىء حتى فيما يخصهم فإن هؤلاء الناس هم الذين يجسدون مجد الرب»، وهذه العبارة شأنها شأن مقولة الرازى تعبر عن الرفض الميتافيزيقى للفردية فى تحقيق الهويّة الأسمى.

فكرة مادية عن الوجود، وهى بالتالى فكرة زائفة، أو الخلط بين الهويّة الجوهرية لتجليات الوجود وبين الهويّة المادية. ولا تزيد الحلولية عن ذلك، ولكن يبدو أن بعض العقول مصابة بعناد لا شفاء منه عندما تُواجَهُ بحقيقة بسيطة، ما لم يكن الأمر أنهم مضطرون بدافع انفعال أو مصلحة للتمسك بأداة جدلية مناسبة مثل 'الحلولية'، والتى يؤدى استخدامها إلى إلقاء الشك على نظريات معينة تعتبر حرجة بالنسبة لهم دون أن يتورطوا فى مشاكل فحص النظريات ذاتها[٢٧]. وحتى إن لم تكن فكرة الإله عندهم بأكثر من مفهوم لمادة الكون الأولية وأن المبدأ الأنطولوجى لا دخل له بالأمر، فإن الاتهام بالحلولية يبقى بلا مبرر، حيث إن المادة الأولية تبقى أبدا متعالية وعذرية بالنسبة إلى مشتقاتها.

فإذا نحن استوعبنا أن الله تعالى كوحدة أولانية أى كجوهر نقى فلا يمكن أن يكون هناك ما يضاهيه، فإذا وصِفَتِ الهويّة

٢٧ الحلولية هى الملاذ الأعظم لأولئك الذين يتوقون إلى تنحية الجوّانية بأقل قدر من المتاعب، والذين يتصورون على سبيل المثال أنهم يستطيعون فهم نص ميتافيزيقى أو روحى اعتمادا على معرفتهم بأجرومية اللغة المكتوب بها. وماذا نقول عن كل تلك الأبحاث المستفيضة التى تحاول أن تجعل من الدين موضوعا لدراسات دنيوية كما لو لم يعد هناك معارف تستعصى على أحد، وكما لو كان يكفى أن يكون المرء قد دخل المدرسة لكى يفهم أكثر نصوص الحكمة قداسة حتى عن الحكماء أنفسهم، فيفترض 'المتخصصون' و'النقاد' أنه ليس هناك ما يستعصى على ذكائهم. وهذا السلوك أشبه بسلوك الأطفال الذين وجدوا كتبا مكتوبة للكبار فحكموا عليها من منطلق جهلهم ونزواتهم وتكاسلهم.

الجوهرية بالحلولية كان ذلك يعنى إنكار نسبية الأشياء وإضفاء واقع مستقل عليها بالنسبة إلى الوجود، وكما لو كان الأمر أن هناك واحديتين أو عدة واحديات متميزة جوهريًّا. والنتيجة القاتلة لمثل هذه العقلانية هى المادية التامة ببساطة حيث إن التجليات لم تعد مفهومة على أنها مشاكلة للمبدإ، والسماح المنطق بهذا المبدإ يجعله معتمدًا على التصديق فحسب. وإذا انهار ذلك السبب الانفعالى فلا مبرر للاعتراف بوجود أى شيء كان فيما وراء التجسُّد وبشكل أخص فيما وراء التجليات الحسية.

ولنعد الآن إلى موضوع الرب المُنزَّه عن الوصف الذى أسلفنا ذكره. والحق أنه بشكل أدق منزَّه أى لا يوصف بل هو فوق الوصف. وفى كل الحالات فإن اصطلاح 'منزَّه' يجب ألا يتخذ على محمل سلبى، حيث إنه على العكس يشير إلى السعة المطلقة واللامحدودية التى لا يحدها شيء. والأوصاف المقيِّدة هى التى تمثل نوعًا من الحرمان بالنسبة إلى التنزيه وليس العكس. ولا حاجة للقول بأن اصطلاح 'الوصف' هنا لابد أن يقتصر على الرب الموصوف، وليس 'الذات' التى هى مبدأ متعالٍ للنفس الأحدية التى يمكن أن تسمى 'الشخصية' بالنسبة إلى الفرد دون أى تخصيص ينطبق عليها. والتميز الذى نتحدث عنه هنا إذن هو بين الرب

الموصوف وهو المثال المبدئى للفردانية من ناحية والرب اللاموصوف وهو الذات اللامتناهية للرب الموصوف من جهة أخرى، وهو التمايز بين الرب الموصوف الذى يحقق مشيئة معينة فى 'عالم' ما هو فريد بشكل رمزى وبين الحقيقة الربانية 'المنزَّهة' التى هى على العكس تحقق المشيئة الربانية الجوهرية والكلية، وذلك من خلال الأشكال الخاصة للمشيئة الربانية، وأحيانًا ما يكون ذلك فى تعارض ظاهر معها. ونكرر أن هذا التمايز أساسى للغاية فى الجوّانية، وليس مردُّ ذلك إلى أنه سمة مهمة من سمات المذهب الميتافيزيقى فحسب بل إنه يفسر التعارض الذى قد ينشأ بين الدوائر البرّانية والجوّانية. وعلى سبيل المثال حالة النبى سليمان عليه السلام، فيجب أن نفرق بين معرفته الجوّانية التى يمكن ردها إلى ما أسميناه فى عَوَزِنا إلى تعبير أفضل 'الرب اللاموصوف' وبين رشاده البرّانى أى فى خضوعه لمشيئة 'الرب الموصوف'. ولم يكن ذلك تعارضًا مع هذه المشيئة، ولكنه كان بالمعرفة التى ذكرناها، والتى تَعَرَّف بانى معبد الرب يهوه بموجبها على الربانية فى أشكال وحى مختلفة، حتى لو كانت تلك الأشكال فى حال من التدهور أو الوثنية. ولم تكن تلك الوثنية أو ذلك التدهور هما ما قبِل فلم يَقبلْ منها سوى نقائها الأولانى الذى كان لا يزال ظاهرا فى رمزيتها، حتى يمكن القول بأنه

قَبِلَها رغم غلالة الانحطاط التى كانت تخفيها، ثم إن سفر الأمثال يصر على تخطئة الزنى. أليس ذلك مما يجعل تفسير السلوك البرّانى لسليمان الذى جاء ذكره فى سفر الملوك موضع تناقض؟ وأيًّا ما كان الأمر، ففى حين كان سليمان عليه السلام أسمى فى ذاته من بعض الصور إلا أنه كان عليه أن يعانى من نتائج التناقض الذى نشأ من كليته على المستوى الصورى. والتوراة تؤكد أحد الأشكال بالضرورة وهو شكل التوحيد اليهودى، ويجىء ذلك فى الصيغة 'الصورية' الخاصة للرمزية التاريخية، التى تتناول الأحداث من واقع تعريفها، ولا مناص إذن من أن تُلقى اللوم على سلوك سليمان عليه السلام فيما يتصل بتناقضه مع تجليات الرب الموصوف، ولكنها فى الوقت نفسه تدل على أن شخص سليمان ذاته قد سلم من المخالفة[٢٨]. وقد أدّى سلوك سليمان 'غير المنتظم' إلى أن تصاب مملكته بانشقاق، وكان ذلك هو المسوغ الوحيد الذى

٢٨ يثبت القرآن الكريم أنه ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ البقرة ١٠٢ ويرفع من شأنه فى الآية الكريمة ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص ٣٠ ويقول أحد المفسرين «إنه كان يحمد الله ويسبحه بلا كلل»، إلا أن القرآن الحكيم يشير أيضا إلى محنة عرّض الرب لها سليمان، ثم إلى دعاء التوبة الذى دعا به النبى الملك، وأخيرا لسماع الرب لهذا الدعاء، والتفسير الذى ورد على هذه الآيات المحيرة يتفق رمزيًّا مع السرد الذى جاء فى سفر الملوك، حيث يروى أن إحدى زوجات سليمان كانت تعبد صنما فى قصره دون علمه، وقد أدى ذلك إلى ضياع خاتمه، وضياع مملكته لعدة أيام، ثم وجد الخاتم واستعاد المملكة، وصلى للرب أن يغفر له، ووهبه الرب قوة أكبر مما كان له من قبل.

ذُكر فى الكتاب المقدس. فلو كان حقًّا قد عبد الأوثان بنفسه ما كان هذا العقاب يتناسب مع خطيئته، وهو الأمر الذى لم يقترفه قط. وقد كان المسوغ المذكور واقعًا فى المستوى ذاته الذى وقعت فيه المخالفة وليس فى مستوى أعلى منه. ثم إن ذكر سليمان عليه السلام قد بقى مبجلا لا فى اليهودية وخاصة فى القبالة فحسب، بل أيضًا فى الإسلام شريعةً وتصوفًا. أما عن المسيحية فلا نحتاج سوى تذكر التفسيرات التى وردت عن نشيد الأنشاد الذى لسليمان ونذكر منها على سبيل المثال تفسيرات القديس جريجورى النيسوى وثيودورى والقديس برنار. ويبقى أن نقول إن التناقض بين الشكلين الدينيين يظهر فى التوراة نفسها رغم أنها كتاب مقدس، وذلك لأن صيغ التعبير فى ذلك الكتاب هى مثل الشكل اليهودى ذاته، والذى يميل إلى ترجيح وجهة النظر البرَّانية، ويمكن أيضا أن نقول وجهة النظر الاجتماعية وحتى السياسية، رغم أن ذلك لا يَرِدُ بالمعنى الدنيوى. والعلاقة تنعكس من ناحية أخرى فى المسيحية، أما فى الإسلام الذى يجمع العبقرية فى كلا البعدين الدينيين حيث يظهران جنبًا إلى جنب فى اتزان، فالقرآن الكريم يذكر سيدنا سليمان عليه السلام من جانبه الجوّانى، ومن حيث نفوذه كنبى مرسل[٢٩]. وأخيرًا فلنرجع إلى فقرة

٢٩ يُرجع القرآن الكريم عصمة الأنبياء إلى أنهم ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالقولِ وَهُم بِأَمْرِهِ

من التوراة يأمر فيها الرب يهوه النبى ناثان ليبلغ كلماته إلى داود عليه السلام «١٢ متى كملت أيامك واضَّجعت مع آبائك أقيم من بعدك نسلك الذى يخرج من أحشائك وأثبت مملكته. ١٣ هو يبنى بيتا لاسمى وأنا أثبت مملكته إلى الأبد. ١٤ أنا أكون له أبا وهو يكون لى ابنا، إن تعوج أؤدبه بقضيب الناس وبضربات بنى آدم. ١٥ ولكن رحمتى لا تنزع منه كما نزعتها من شاؤول الذى أمامك». صموئيل الثانى ٧ : ١٢- ١٥

يَعْمَلُونَ﴾ الأنبياء ٢٧، وهذا يعنى القول بأن الأنبياء لا يتكلمون بلا وحى، ولا يعملون بدون أمر إلهى، وهذه العصمة تتسق مع 'الذنوب' التى يرتكبها الأنبياء فقط من واقع الحق الميتافيزيقى للحقيقتين الإلهيتين، الأولى 'موصوفة' والثانية 'منزهة عن الوصف'. وقد يبدو فى تجليها تناقض على مستوى الوقائع، وذلك على الأقل فى حالة كبار الأولياء، ولكنه لا يحدث أبدا للفانين من الناس. وكلمة 'ذنب' تستخدم فى الحديث عن الأنبياء وليس كلمة 'إثم' بمراعاة طبيعتها القصدية، وتعنى على الأخص 'الإثم غير المقصود'، فى حين أنها تعنى أساسا 'عدم الكمال فى السلوك' أو 'عدم الكمال الناتج عن السلوك'، ولهذا لم تستخدم كلمة 'إثم' فى الحديث عن الأنبياء، وهى تعنى 'خطيئة' بالنسبة إلى طبيعتها القصدية. ولو أن المرء أصر على رؤية التناقض بين عصمة الأنبياء وبين عرضية بعض أعمالهم فعليه أن يرى أيضا التناقض القائم بين المسيح عليه السلام وبين بعض كلماته التى تتصل بطبيعته الإنسانية «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» وهذه الكلمات أيضا تجيب عن تساؤلٍ عن كيف أن داود وسليمان عليهما السلام لم ينتبها إلى التناقض بدرجة معينة مع القانون الكلى؟ والجواب أن الطبيعة الفردية دائما ما تحتوى على 'نقاط سوداء'، ووجودها كامن فى تعريفها، ونسلم بأن هذا التحديد الضرورى فى كل مادة فردية لا يتعارض بأى شكل مع الحقيقة الروحية التى التحقت بها تلك الطبيعة بشكل عرضى، فليس هناك معيار مشترك بين الفردية والروحية، فالروحية مرادفة للربانية.

وأخيرًا نرجع إلى هذه الكلمات للإمام على كرم الله وجهه وهو المثل الأعلى للجوّانية الإسلامية والذى حذر من يحكى قصة داود عليه السلام كما يحكيها رواة القصص أى بتفسير برّانى أو دنيوى بالجلد مائة وستين جلدة جزاء الذين يشهدون زورا على الأنبياء.

وهناك مثل مشابه لمثال داود عليه السلام الذى يعتبره القرآن نبيًّا، ويعتبره المسيحيون من أعظم أولياء العهد القديم. ومن الجلى أن الولىّ لا يستطيع ارتكاب الخطايا. ولاحظ أننا لا نقول إنه لا يقترف ذنوبًا مثل التى يؤنب داود عليها. وما يلزم تفهمه هو أن 'التجاوز' الذى نوهت عنه التوراة بوجهة نظرها 'الشرعية' عن الملك الولى تبدو هكذا فقط نتيجة وجهة النظر الأخلاقية بالضرورة، أى البرّانية التى تسود الكتاب المقدس. وهو الأمر الذى يفسر ميل القديس بولس والمسيحية عمومًا تجاه اليهودية، فوجهة النظر المسيحية 'باطنية' إلى حد كبير، فى حين أن عصمة الأنبياء التى يؤكدها القرآن تتناظر مع حقيقة أعمق مما قد تبلغه وجهة النظر الأخلاقية. ومن الناحية الجوّانية فإن رغبة داود فى الزواج من بتشبع لا تعتبر تجاوزا، حيث إن طبيعة النبى يمكن فقط أن تتعلق بالرجال الذين تحرروا من الهوى، وأيًّا ما كانت المظاهر فى بعض الحالات. وما يجب فهمه فى العلاقة بين داود وبتشبع هو أنها كانت علاقة تكاملية كونية كانت ثمرتها ومبررها سليمان عليه السلام، وهو «الذى أحبه يهوه». وقد كان مجىء ذلك الملك النبى الثانى توكيدًا ربانيًّا وتبريكًا للزواج الذى ربط بين داود وبتشبع، والله لا يسمح بالتجاوز ولا يكافئ عليه. ويقول محيى الدين بن عربى «إن

سليمان كان بالنسبة إلى داود أكثر من مكافأة، فقد كان سليمان هبة الله إلى داود بناءً على النص الإلهى ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ سورة ص ٣٠، والمرء يتلقى الهبة عن طريق الفضل وليس بموجب الاستحقاق، ولهذا كان سليمان من فيض اللطف الإلهى وكان البرهان الناصع والضربة القاصمة». فصوص الحكم، كلمة سليمانية.

ولنعد إلى القصة فيما يخص أوريا الحيثى، وهنا لا يصح أيضًا التعامل مع سلوك داود من وجهة النظر الأخلاقية، وحتى بعيدًا عن مسألة الاستشهاد البطولى فى مواجهة العدو، والتى لم تكن نهاية سيئة لمحارب، وعندما تحدث كما حدثت آنذاك فى حرب مقدسة فإنها تكتسب صبغة التضحية والشهادة، ولابد أن يكون الدافع وراءها حدسًا نبويًّا. وبالرغم من التبرير الكونى والعناية الربانية فى اختيار بتشبع وإرسال أوريا الحيثى إلى حتفه إلا أنها اصطدمت بالشريعة البرّانية. وفى حين استفاد داود من ميلاد سليمان من واقع المشروعية الكامنة فى عمله كان عليه أن يتحمل نتائج ذلك الصدام، ولكن حقيقة أن أصداء ذلك الصدام قد ظهرت فى المزامير، وهو كتاب مقدس لأنه وحى ربانى ووجوده برهان إضافى على نبوة داود، يبين أن أعمال داود التى كان لها جانب سلبى على المستوى الظاهرى لم تكن من قبيل 'الخطايا' فى ذاتها.

بل ويجوز القول بأن الله سبحانه ألهم تلك الأعمال تمهيدًا للوحى بالمزامير، والتى كان الغرض منها تسجيل مجد معاناة الروح فى البحث عن الله تعالى، بل معاناة ومجد المسيح عليه السلام فى أنشودة إلهية خالدة. ومن الواضح أن سلوك داود لم يكن مخالفًا للمشيئة الإلهية من جوانبه كلها فقد «عفا الرب عنه» لو استخدمنا التعبير التوراتى الإنسانى إلى حد ما، ولكنه سمح له بالاحتفاظ ببتشبع وقد كانت سبب 'الذنب' وهدفه. ثم إن الله تعالى قد أكّد على ذلك ببهبة سليمان. ولو صح لداود وسليمان أن عدم انضباط أفعال ظاهرية معينة من شأنه أن يثير ردود فعل مناظرة فمن المهم أن نلاحظ أن رد الفعل هذا كان محدودًا فى المجال الدنيوى. وهذان الجانبان الخارجى أو السلبى والداخلى أو الإيجابى فى تاريخ امرأة أوريا يجد ما يعبر عنه فى حقيقتين أخريين وهما وفاة ابنها البكر، والثانية هى حياة وعظمة ومجد ابنها الثانى الذى «أحبه يهوه».

وقد كان ذلك الاستطراد ضروريًا حتى نوضح بدرجة أكبر عمق الاختلاف بين الطبيعتين الجوّانية والبرّانية، وبيان أنه إذا وُجِد بينهما أى تناقض فإنه لا محالة صادر عن البرّانية وليس الجوّانية التى هى فوق صورية، وهى بالتالى فيما وراء كل اعتراض. وهناك مقولة صوفية تطرح بوضوح باهر

واختصار بالغ وجهات نظر للطريقين العظيمين طريق المحبة وطريق العرفان «الطريق البرّانى هو أنا وأنت، والطريق الجوّانى هو أنا أنت وأنت أنا، والمعرفة الجوّانية لا أنا ولا أنت، بل هو».

ويمكن القول بأن البرّانية مؤسسة على ثنائية 'المخلوق والخالق' وتضفى عليها واقعية مطلقة كما لو أن الحقيقة الإلهية المطلقة ميتافيزيقيًّا لم تْستوعب ولم تَستَهلك الحقيقة النسبية للمخلوق، وبالتالى كل حقيقة نسبية أخرى بما فيها الحقائق غير الإلهية. وحين تعترف الجوّانية بالتمايز بين الذات الفردية والذات الإلهية أو الكلية فهى تفعل ذلك فقط بشكل 'منهجى' مؤقت لا بمعنى مطلق، وبحيث تنطلق من تلك الثنائية التى تناظر حقيقة نسبية وتخطاها ميتافيزيقيًّا، وهو الأمر الذى يستحيل على وجهة النظر البرّانية التى يحدها إضفاء صفة الحقيقة المطلقة على ما هو حادث وعارض. ويصل بنا هذا الطرح إلى تعريف المنظور البرّانى، وهو الثنائية التى لا تفتر، والاقتصار فى السعى على الخلاص الفردى. ولا ينتج عن تلك الثنائية سوى النظر إلى الله سبحانه من حيث علاقته بالمخلوق فحسب، وليس من حيث حقيقته المطلقة اللامتناهية، وتنزُّهه الذى يُفنى كل ما تجلى من حقائق إلا هو جل وعلا.

وليس ما يستحق اللوم هو العقائدية الثنوية حيث إنها تناظر تمامًا وجهة النظر الفردية التى يتخذها الدين منطلقًا له، ولكنه الاستنتاج من الجزئيات إلى الكليات المعروف بالقياس، والذى يعنى إسناد صفة مطلقة لحقيقة نسبية، حيث تتضخم الحقيقة الإنسانية إلى حقيقة ربانية رغم أن الإنسانى وهم فى حد ذاته. ومن الناحية اللاهوتية فإن الحقيقة الإلهية من ظاهرها قد اختزلت إلى حقيقة إنسانية بمعنى أنها لا تتجاوز الأخيرة على المستوى الوجودى بل بالكيفية السببية فحسب. ويتبين منظور العقيدة الجوّانية بوضوح فى طريقتها للنظر إلى ما يدعى عمومًا 'بالشر'. وقد تردد كثيرًا أن أصحاب هذه الطريقة ينكرون وجود الشر تمامًا وببساطة، ولكن تلك التفاسير بدائية للغاية وتعبر عن منظور للعقيدة المقصودة بشكل ناقص. والاختلاف بين المفهومين الدينى والميتافيزيقى للشر لا يعنى فى الواقع أن أحدهما زائف والآخر صحيح، ولكن الأمر هو أن الأول ناقص وفردى بينما الأخير متكامل وكلى، وما يمثل به المنظور البرّانى الشر أو الشيطان يتناظر فقط مع المنظور الجزئى، ولا يرقى بأية درجة إلى مفهوم الميل السلبى الكونى الذى يراه المذهب الميتافيزيقى وتسميه العقيدة الهندوسية 'تاماس Tamas'، فإذا لم يكن الميل إلى أسفل هو الشيطان فأقرب إلى الصحة أنه الديميورج خالق

الكون المادى أو خالق الشر عند أفلاطون Demiurge.
وفيما يتعلق بتمثيله للقوة التى 'تجسد' التجليات وتشدها إلى أسفل بعيدا عن مبدئها وأصلها، إلا أنه من الصحيح أيضًا أن الشيطان هو أحد صور 'تاماس' ويعتبر فى هذه الحالة فحسب فى علاقته بالروح الإنسانية. وحيث إن الإنسان فردٌ واعٍ فإن الميل الكونى المذكور يتقمص شكلا فرديًا واعيًا هو الآخر أى مظهرًا 'شخصيًا' حسب التعابير السائدة حينما يلتقى بالإنسان. ويتخذ ذلك الميل من خارج عالم الإنسان أشكالا لا شخصية تمامًا حينما يظهر على سبيل المثال فى شكل ثقل طبيعى أو كثافة مادية، أو على شكل وحش مخيف من معدن ثقيل كالرصاص. أما المنظور البرّانى فإنه يشغل نفسه فقط بالإنسان بما هو ولا ينتبه إلى الكونيات إلا فيما يخصه حتى لا يكون هناك من سبب لتوبيخ الدين على قصره 'تاماس' على جانب شخصانى يمس عالم الإنسان فقط. فإذا عنَّ للجوّانية أن تنكر وجود الشر فليس ذلك لأنها تجهل أو ترفض الاعتراف بطبيعة الأشياء كما هى فى الواقع بل هى تتخلل طبائعها، وهو السبب فى استحالة انحياز الحقيقة الكونية إلى جانب أو آخر منها، أو أن التفكر فى جانب واحد فحسب منها من وجهة نظر المصلحة الإنسانية الفردية. والثابت أن الميل الكونى الذى يتشخص الشيطان به فى ظاهر إنسانى ليس هو الشر

حيث إن ذلك الميل ذاته هو الذى يُكسب الأشياءَ المادية ثقلها. ولو افترضنا عبثًا إمكان اختفاء ذلك الميل فإن كل ما هو تكوين طبيعى أو نفسى سوف يطير شعاعًا، فحتى أكثر الأشياء قداسة تحتاج إلى ذلك التثاقل حتى تمكن فى الوجود المادى. ونأمل ألا يتسرع أحد فى توكيد أن الناموس الطبيعى الذى يكثف الكتلة المادية للجماعة المقدسة Sacred Host مثلا هو قوة شيطانية بأى شكلٍ أو شريرة بأى معنًى. وبسبب تلك الطبيعة المتعادلة للميل الديميورجى المتحرر من التمايز بين الخير والشر ترى المذاهب الجوّانية التى تختزل كل الأشياء إلى طبيعتها الحقيقية إنكار وجود ما اعتاد الناس على تسميته 'بالشر'.

وربما سأل البعض عن النتائج التى قد يتمخض عنها مفهوم الشر منفصلا عن الأخلاق ولا نقول لا أخلاق عند الجوّانية. والإجابة على هذا السؤال أن وعى الجوّانى وبالتالى حياته يحل فيها مفهوم 'التبديد' محل الشر باعتباره كل ما يتعارض مع التركيز الروحى أو مع التوحيد. ولا حاجة للقول بأن الاختلاف هنا هو اختلاف على المبدإ والمنهج لا يؤثر على الأفراد بالطريقة ذاتها، إلا أن كل ما هو 'خطيئة' تقريبًا هو 'تبديد' من الناحية الروحية. وهذا التركيز أو الميل نحو التوحيد يصبح فى البرّانية الإسلامية

إيمانًا بأحدية الله جل شأنه، وأن الذنب الأكبر هو الشرك بأحديته سبحانه. أما بالنسبة إلى السالك الفقير فإن ذلك الذنب سوف يكون له مغزى كونى بمعنى أن كل إيمان فردى صرف سيصطبغ بذلك الجانب بألوهية زائفة. وإذا كان الاستحقاق الأكبر يكمن فى الإيمان المخلِّص بأحدية الله عز شأنه فإن الفقير سوف يعرف ذلك الإيمان بطريقة روحية ويضفى عليه معنى يحيط بكل مراتب الكون ويصل إلى هذه المعرفة بتركيز كيانه بالكامل على الحقيقة الإلهية الواحدة. ولتوضيح هذا التشبيه بين الخطيئة والتبديد نتخذ مثالا عن قراءة كتاب جيد. فمن وجهة النظر البرّانية لن تعتبر تلك القراءة مما يستحق اللوم، ولكنها يجوز أن تعتبر كذلك بشكل عرضى عند الجوّانية فى الحالات التى يمكن أن تكون القراءة تبديدًا للجهد، أو عندما يربو الجهد فى القراءة على الفائدة منها. وبشكل عكسى فإن الأمر الذى قد تعتبره الأخلاقية الدينية 'إغراءً' فى معظم الأحوال وبالتالى خطوة أولى على طريق الخطيئة قد يكون له دور سلبى فى الجوَّانية بعيدا عن اعتباره تبديدًا سواء أكان خطيئة أم غير ذلك فى حدود كونه باعثًا على التركيز بفضل الفهم المباشر لرمزيته. بل هناك حالات من التانتارية Tantarism وفى بعض الثقافات القديمة على سبيل المثال، والأعمال التى تعتبر فى حد ذاتها

من الخطايا وليس فقط من جهة الأخلاقية الدينية بل من واقع تشريع تلك الحضارات أيضا تعمل كدعامة للوعى الروحى، وهى حقيقة تفترض ريادة العنصر التأملى على العنصر الانفعالى، إلا أن الأخلاقية الدينية لم توجد من أجل المتأملين فحسب بل من أجل الناس جميعًا.

ومن المفهوم أننا بعيدون عن التهوين من أهمية الأخلاقية التى هى بعد ربانى، ولكن حقيقة أنها كذلك لا تمنع محدوديتها. ولابد من التصريح مرة أخرى بأن الأعراف الأخلاقية فى معظم الحالات عندما ينظر إليها خارج نطاقها المعتاد تتحول إلى رموز وبالتالى إلى وسائل للمعرفة. والحق أن كل فضيلة هى علامة على الاتساق مع السلوك الربانى، وبالتالى مع الصيغة شبه الوجودية لمعرفة الله سبحانه وهو ما يرقى إلى القول بأنه إذا كان الشيء الملموس يمكن أن يُدرَك بالبصر، فإن الله تعالى لا يُدرَك إلا 'بالوجود' فحسب. وكى نعرف الله تنزه وتعالى فعلينا أن نتشبه به، أى أن نعمل على اتساق الجرم الأصغر مع الوجود الإلهى فيما وراء الكون، وعليه مع الجرم الأكبر أيضًا، وكما تعبر عنه عقيدة الـ'هسيكاست Hesychast'. وحيث وصلنا إلى مبلغ القول، فمن الضرورى أن نضع خطًّا تحت واقعة أن عدم وجود الأخلاقية فى الموقف الروحى ليس إلا ما يفوق الأخلاقية، وليس لا

أخلاقية بحال. والأخلاقية بما هى وفى مستواها انعكاس للروحية الحقة، ولابد أن تتكامل مع الحقائق الجزئية الأخرى أو حتى الضلالات الجزئية فى مجمل الكائن، كما أن أكثر الناس قداسة لا يستطيع أن يتحرر تمامًا من ضرورة الفعل حال وجوده الأرضى حيث إن له جسدًا، فهو لم يتحرر تمامًا من ضرورة التمييز بين الخير والشر إذ إن ذلك التمييز بالضرورة يدس نفسه فى كل فعل.

وقبل أن نتطرق إلى مسألة الوجود الحقيقى للشر، سوف نضيف ما يلى، إن البعدين الدينيين العظيمين البرّانية والجوّانية وإن لم يعرّفا يوصفان على الأقل إلى حد ما بإسناد مصطلحات 'الأخلاقية' و'الفعل' و'الثواب' و'اللطف' إلى البرّانية وإسناد مصطلحات 'الرمزية' و'التركيز' و'المعرفة' و'الهويّة' إلى الجوّانية، وعلى ذلك فإن الإنسان الانفعالى سوف يتقرب إلى الله جل شأنه بالعمل الذى يعتمد على عرف أخلاقى فى حين أن الإنسان المتأمل سوف يتوحد مع جوهره الربانى بالتركيز الذى يعتمد على الرمز دون أن ينفى ذلك بالطبع التناول السابق للإنسان الانفعالى فى الحدود التى يصح ذلك فيها. والأخلاقية هى مبدأ فى الفعل والسلوك، ولذلك فهى مبدأ أيضًا للثواب والعقاب فى حين أن الرمزية دعامة للتأمل ووسيلة للوعى الروحى. والثواب المستحق

على صيغة من صيغ الفعل يستهدف لطف الله جل جلاله، في حين أن هدف التعقل المُلهَم هو اتحاد مع الهويّة، وهي التي وجدت دائماً في جوهر وجودنا وعقلنا المُلهَم، وبكلمات أخرى إعادة توحيد الإنسان مع المبدإ الإلهي وتوحيد العارض مع المطلق وتوحيد المحدود مع اللامحدود. والأخلاقية بما هي لا معنى لها خارج النطاق الضيق للعمل والثواب ولا تمتد بأي طريق كان إلى الحقائق كالرمزيات والتأمل والوعي والتماهي بالمعرفة. أما عن مذهب الأخلاقياتية Moralism الذي لا يصح خلطه بالأخلاقية Morality، فما هي إلا ميل إلى إحلال وجهة النظر الأخلاقية محل وجهات النظر الأخرى كافة، وقد كان من نتائجها على المسيحية على الأقل إضفاء نوع من التحيز والشك على كل ما له طبيعة سارّة، كما سادت من جرّائها فكرة أن الأشياء التي تبعث على السرور ما هي إلا ذاتها. وتناسوا في غمار ذلك أن المتأمل الحق سوف يرى في هذه الأشياء صفاتها الإيجابية ودورها والقيمة الرمزية والروحية التي سوف ترجح على أية مثالب للاستغراق العابر في السرور ذي الطبيعة الإنسانية، حيث إن كل خاصية إيجابية ترتبط جوهريًّا لا وجوديًّا بصفات ربانية أو كمال رباني هو في الأصل مثالها الأولاني الخالد اللامتناهي. وإذا شاب الملاحظة الحالية أي تناقض في

بعض مظاهرها فذلك راجع إلى واقعة أننا بدأنا بالأخلاقية بما هى، أى كأمر مُلِحٍّ من الناحية الاجتماعية أو النفسية، وثانيًا كعنصر رمزى بصفته ركيزة للوعى، والتعارض بين الأخلاقية والرمزية أو الحدسية فى نهاية المطاف لا معنى له.
والآن وفيما يتصل بمسألة وجود الشر فإن وجهة النظر الدينية تجيب عنها إجابة غير مباشرة ومراوغة بعض الشىء، وهى أن الإرادة الربانية لا يمكن معرفة غورها وأن الخير سوف يأتى فى النهاية من كل أنواع الشر. وهذا الطرح الأخير لا يُعَرِّف الشر، أما فى الجزء الأول فإن القول بأن الإرادة الربانية لا يمكن معرفة غورها يعنى أن هناك فى طرائق الرب تناقضًا لا نستطيع جلاءه. ومن الناحية الجوّانية فإن مشكلة الشر تُحَلُّ بالإجابة عنها بسؤالين، أولاً لماذا تتصف الأشياء المخلوقة بعدم الكمال بالضرورة؟ وثانيًا لماذا توجد تلك الأشياء؟ والجواب عن السؤال الأول هو أنه إذا لم يكن هناك عدم كمال فى الخليقة فلن يميزها أحد عن خالقها تنزه وتعالى، أو بكلمات أخرى فإنها لن تكون آية ولا أثرًا ولا تجليًا ولكنها سوف تكون غاية ومبدأ. والجواب عن السؤال الثانى هو أن الخلق أو التجليات محتواة بالضرورة فى لانهائية المبادئ بمعنى أنها جانب أو نتيجة لتلك اللانهائية، وهذا يرقى إلى القول بأنه لو لم يُخلق العالم لما كان اللانهائى

لا نهائيًّا، ولهذا كان على اللانهائى على المستوى الرمزى إنكار ذاته، وهذا الإنكار يتحقق بتجلى الكون. والعالم لا يملك إلا أن يكون حيث إنه تجل قد أمكن حدوثه وبالتالى مظهر لازم للجوهرية المطلقة للوجود. والنقص كذلك لازم الوجود بنفس الدرجة حيث إنه مظهر من مظاهر وجود العالم. ووجود العالم قائم بصرامة فى لانهائية المبدإ الربانى كما أن وجود الشر قائم فى وجود العالم الأرضى. والله تعالى هو الخير مطلقًا والعالم صورته، وحيث إن الصورة بما هى لا يمكن أن تكون كأصلها، فالعالم لابد أن يكون قاصرًا بالنسبة إلى الخير المطلق ولذا كان النقص فى الوجود محتومًا. وعدم الكمال يمكن أن يُشبَّهَ بالشروخ التى تطرأ على صورة الكمال الإلهى، ويمكن أن تُرجع أصوله بوضوح إلى الطبيعة النسبية أو الثانوية للصورة. والتجلى يحتوى على النقص بما هو، كما أن اللانهائى يحتوى على التجلى بما هو. وذلك الثلاثى من 'اللانهائى، والتجلى، وعدم الكمال' يحتوى على الصيغة التى تفسر كل شىء يعتبره عقل الإنسان إشكاليًّا فى الوجود على اتساعه، وأولئك الذين يستطيعون بعين القلب رؤية الأسباب الميتافيزيقية وراء الظواهر لن يجدوا أنفسهم محبطين أمام تناقض غير قابل للحل، كما يحدث بالضرورة لأولئك الذين حددوا أنفسهم فى المنظور البرّانى، ولا

يستطيعون أن يأملوا فى فهم جوانب الحقيقة الإلهية كافة من واقع شبهها بالجوانب الإنسانية.

ومسألة المصير المقدّر مثل آخر من أمثلة عجز العقل الإنسانى عندما يُترك لقدراته الذاتية. وما هى إلا طريقة فى التعبير بلغة الجهل الإنسانى قيلت عن العلم الربانى الذى يحيط بكل الاحتمالات فى تلازم تام بدون أى تحديد. وبكلمات أخرى إذا كان الله عز وعلا كلىَّ العلم فهو يعلم المستقبل ويعلم الأحداث التى تبدو للكائنات الواقعة فى قهر الزمن. فإذا لم يكن الإنسان يعلم تلك الأحداث منذ اللحظة التى عرفها فيها تصبح مصيرًا مقدرًا بالنسبة له. والإرادة الفردية حرة فيما يتصل بالواقع فإذا لم تكن حرة بأى شكل أو بأية درجة تكون قد حرمت من كل حقيقة. وفى الواقع أنها بالمقارنة مع الحرية المطلقة لا حقيقة لها أو على الأصح فليست موجودة بالكلية. ومن منظور الفرد الذى هو منظور الكائن الإنسانى فإن الإرادة حرة بالمعيار الذى تشارك به فى الحرية الربانية التى تستقى منها الحرية الفردية كل حقيقتها من واقع العلاقة السببية التى تربط بينهما، وينبنى على ذلك أن الحرية شأنها شأن باقى الأمور الإيجابية ربانية فى جوهرها، وإنسانية من حيث إنها ليست فى كمال ذاتها، وبنفس الكيفية التى يكون بها إشعاع الشمس متطابقًا مع الشمس لا كانعكاس بل كنور،

إذ إن النور واحد لا ينقسم فى جوهره.
ويمكن تصوير الصلة الميتافيزيقية بين المصير المقدر والحرية بتشبيه الحرية بسائل يستقر فى كل حنايا الإناء والإناء يتشاكل مع المصير المقدر، وهكذا تكون حركة السائل مشاكلة لمزاولة حرية الإرادة. فإذا لم نكن نستطيع أن نريد أمرًا غير ما قدر لنا من مصائر فهذا لا يمنع إرادتنا من أن تكون على ما هى عليه، وهو المشاركة الواقعية النسبية فيما هو مثالها الكلى الأولانى، وهذه المشاركة بالضبط هى التى نشعر فيها بالحرية ومن ثم نعيش بها حرية إرادتنا.
وحياة أى إنسان فى واقع الأمر ضمنية فى الوعى الربانى الكلى، تمتد على دورة حياة فردية من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت. وما الحياة والأحوال الإنسانية ذاتها إلا صيغة لها، أى إنها إمكانية مقدرة بما هى عليه، وإلا لم تكن الإمكانية سوى تعبير عن الضرورة المطلقة للوجود أى الوحدة والتجانس بين كل الممكنات، وهو أمر لا يمكن أن يكون. والقول بأن دورة حياة فردية قائمة كمعادلة محددة فى الوعى الربانى هو بمثابة القول بأن إمكانية ما متضمنة فى الإمكانات الكلية، وهذه الحقيقة هى التى تمدنا بالإجابة الحاسمة على مسألة المصير المقدر. وتظهر الإرادة الفردية فى ضوء هذا الطرح كعملية تَحَقُّق الصلة اللازمة فى صيغة

متتابعة لكل الصيغ التى تحتويها إمكانيتها الأولانية التى توصف رمزيًا أو تلخّص على هذا المنوال. ويمكن القول بأن إمكانات الكائن هى بالضرورة إمكانات التجليات، فإن العملية الدورية لذلك الكائن هى مجمل جوانب تجلياته وبالتالى مجمل إمكاناته، وأن الكائن فى مزاولته لإرادته لا يفعل سوى تحقيق تجلياته الكونية بصيغة مؤجلة. وبتعبير آخر فإن الفرد يتابع بشكل تحليلى إمكاناته المركبة الأولانية التى تحتل من ناحيتها الموقع الضرورى فى هيكل الإمكانات، وضرورة كل إمكانية كما رأينا تقوم ميتافيزيقيًا على الضرورة المطلقة لكل الإمكانات الربانية اللامتناهية.

ولكى نتفهم كلية الجوَّانية التى هى أيضا كلية الميتافيزيقا فمن المهم قبل أى شىء آخر أن نفهم أن وسيلة أو أداة المعرفة الميتافيزيقية هى من مرتبة كلية، وليست كالعقل من مرتبة فردية، وبالتالى فإن هذه الوسيلة أو الأداة التى هى التعقل المُلهَم لابد أن توجد فى كل مراتب الطبيعة وليس فى الإنسان فحسب كما يدعى الفكر الجدلى. لكى نجيب عن سؤال كيف يظهر الوعى فى مجالات هامشية من الطبيعة؟ فعلينا أن نبدأ بفكرة قد تبدو محيرة للذين لم يتعودوا على النظر الميتافيزيقى والكونى رغم أن هذه الأفكار تمثل حقائق أساسية واضحة. ويمكن القول بأنه المدى الذى يبتعد

به حال من أحوال الوجود عن الحال المركزية للعالم الذى ينتمى إليه، وحال الإنسان فى ذلك ككل الأحوال الكونية المشابهة هى حال مركزية فى علاقتها بكل الأحوال المحيطية الأخرى، وسواء أكانت أرضية أم لم تكن، وهو مثل سجود الملائكة لآدم عليه السلام كما جاء فى القرآن، فإن العقل يصبح متوحدًا مع محتواه إلى المدى الذى تقع فيه محيطية الحال، وبمعنى أن النبات أقل قدرة من الحيوان على معرفة رغباته أو الوعى بتقدمه فى المعرفة، ولكنه مرتبط بشكل سلبى بالمعرفة المبنية فى طبيعته التى تعمل بالضرورة على تشكيله. وبتعبير آخر فإن شكل كائن هامشى سواء أكان حيوانًا أم نباتًا أم معدنًا يفصح عن كل ما يعرفه ذلك الكائن المتوحد مع معرفته، ويمكن القول بأن شكل ذلك الكائن يفصح عن حاله التأملى أو حُلمه الذى يميز بين الكائنات، وهو صيغة معرفتها أو وعيها بالقدر الذى تشغله فيه حالات تميل به إلى السلبية أو إهمال نداء العقل المُلهَم. وسوف يكون من العبث أن نتحدث من مرتبة إنسانية عن أن الذهب يمكن أن يكون أكثر ذكاءً من النحاس، أو أن الرصاص ذو ذكاء قليل، ولكن ليس هناك عبث فى المستوى الميتافيزيقى فى مثل ذلك القول، إذ إن الذهب يمثل الحال الشمسى من المعرفة، وهو ما يسمح بربطه بالنفوذ الروحى بما يضفى عليه سمة مقدسة.

ولا حاجة بنا للقول بأن غرض المعرفة أو التعقل المُلهَم هو المبدأ الرباني دائمًا وأبدًا، ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر حيث إنها ميتافيزيقيًا الحقيقة الفريدة، ولكن ذلك الهدف أو المحتوى يمكن أن يختلف شكلا بالاتساق مع صيغ ودرجات الوعي اللامتناهية التنوع التي تنعكس على المخلوقات. ولابد من الإشارة إلى أن العالم الظاهر أو المخلوق له جذر مزدوج هو الوجود والعقل المُلهَم معًا، والذي تتناظر فيه الحرارة والضوء مع الأجساد النارية، وكل الكائنات وكل الأشياء تفصح عن هذين الجانبين من الحقيقة النسبية. وكما ذكرنا سلفًا فإن الذي يميز بين الكائنات والأشياء هو صيغة ودرجة وعيها. ومن ناحية أخرى ذلك الذي يوحِّد بينهم جميعًا في الوجود، والذي 'هو ذاته' في كل الكائنات والأشياء. ولكن العلاقة تنعكس على ذاتها لو أننا تركنا الصلة الأفقية لعناصر العالم المتجلي ولجأنا إلى التفكر في الصلة الرأسية التي تربطه بمبدئه المتعالي، ذلك الذي يوحد بين الكائن المتحقق وبين المبدإ الرباني، وهو الوعي الذي يفصل بين العالم أو أي جرم صغير وبين المبدإ، وهو الوجود في حال الإنسان من ظاهره والوعي من باطنه. وحيث إن الوجود لا يعترف بالتنوع فإن الناس يمثلون نوعًا واحدًا، بينما تتجلى بينهم فروق في المقام والروحية. ومن جانب آخر ففي حالة كائن ينتمي إلى مجال

محيطى ما يصبح الوجود هو ما بالباطن، حيث تتراجع عدم مقدرة الوجود على التميز إلى الخلفية، فى حين أن الوعى أو صيغته تضعه فى المقدمة أى فى الظاهر، وتبدو التمايزات فى الأشكال ذاتها حيث تتجلى الاختلافات اللانهائية بين الأنواع فى كل تلك المجالات. ويمكن القول أيضًا بأن الإنسان عادة، ومن واقع تعريفه الأولانى، هو فى الوقت ذاته معرفة بحتة ووجود مادى بحت. والماسة التى تمثل قمة المملكة المعدنية من المادة تدمج الذكاء الواعى بوجودها وتجليها السلبى، حيث تنبع صفات الصلابة والشفافية والتألق، والتى تميز الإنسان الروحى الذى يقف على قمة النوع الإنسانى، وتدمج الوجود بكامله فى معرفته فيصبح فعالا واعيًا بكليته.

ويجد الإنكار البرّانى لوجود الوعى اللامخلوق سواء بشكل افتراضى أو متحقق فى الإنسان المخلوق التعبير المعتاد عنه فى التوكيد الخاطئ بأنه ليس هناك معرفة ممكنة تفوق الطبيعة إلا ما جاء فى الوحى. ولكن من العَسْف أن ندَّعى عدم وجود معرفة مباشرة بالله عز شأنه على هذه الأرض، ويستحيل علينا الوصول إلى هذه المعرفة. ويقدم هذا إلينا مثالا إضافيًا على الانتهازية التى تنكر على أولئك الذين يرتكبونها الحق فى معرفة ما يعرفونه بفضلها، والسبب وراء هذا الإنكار هو أولا أن المشاركة المباشرة فى الملكة 'الفارقليطية' ليست مما

يتاح للكافة على الأقل فى مستوى الممارسة، وثانيًا أن مذهب وجود الوعى غير المخلوق فى المخلوق سوف يكون متحيزًا بالنسبة إلى إيمان الشخص العادى حيث يبدو أنه يتعارض مع منظور الثواب والعقاب. والأمر الذى لا تستطيع البرّانية أن تعترف به سواء فى الإسلام أو المسيحية أو اليهودية هو الوجود شبه الطبيعى لملكة فوق طبيعية، وهى التى تعترف بها المسيحية فيما يخص المسيح عليه السلام. ومن الثابت أن التمايز بين ما هو طبيعى وما هو فوق طبيعى ليس أمرًا مطلقًا. وقد أُهمِلَ ذلك التمايز تمامًا ما لم يكن ذلك بمعنى 'مطلق نسبيًا'، وأن ما فوق طبيعى يمكن أن يوصف أيضًا بأنه طبيعى من حيث انصياعه لقوانين محددة. فإن الطبيعى غير محروم من جانب فوق طبيعى من حيث إنه تجلٍّ للحقيقة الإلهية. وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن الطبيعة لن تساوى إلا الهباء. ومن جانب آخر فإن القول بالمعرفة فوق الطبيعية بالله عز وجل أو الرؤية المباركة للعالم الآخر هى معرفة جلية بالجوهر الربانى تتمتع به الروح المفردة يرقى إلى القول بأن المعرفة المطلقة يمكن أن تتحقق لدى كائن نسبى بهذه الدرجة، حيث إن الواقع أن هذه المعرفة بما هى مطلقة ليست سوى المطلق من حيث معرفتها بذاتها. وإذا كان الوعى موجودًا بشكل فوق طبيعى فى الإنسان ويستطيع أن يشركه فى تلك المعرفة التى تَعرف بها الذات الربانية ذاتها

فإن ذلك راجع إلى قوانين معينة يخضع لها ما فوق الطبيعى بفضل إمكاناته. ومرة أخرى فإذا اختلف ما فوق الطبيعى عن الطبيعى بدرجة كبيرة فإن هذه الاختلافات لن توجد من وجهة نظر كلية أعرض، أى طالما كان ما هو فوق طبيعى يطيع قوانين لا تفتر، والحق أنه أول من يطيعها.

والواقع أن المعرفة مقدسة جوهريًّا، فكيف تأتى لدانتى أن يتحدث عن حِجّيَة الفلاسفة الأجلاء بقداسة ما هو حقًّا من الروح القدس، ويقول سفر الحكمة «فمعرفتك هى البر الكامل» سفر الحكمة لسليمان ١٥: ٣ ويقول «ومعرفتك بقوتك هى جذور الخلود»[٣٠]. وهذا القول له مغزى نظرى عظيم، فهو واحد من أوضح الصيغ التى يمكن أن توجد عن

٣٠ وإليك هذه المتون من سفر حكمة سليمان « فهى نفس القدرة الربانية، وبركة نقية تسرى من عظمة كلى القدرة، فلذلك لا يشوبها شيء نجس، لأن النور يعقبه الليل، أما الحكمة فلا يغلبها الشر. ٢٢ فإن فيها الفهم، القدوس، الموجود، الوحيد، ذا المزايا الكثيرة، اللطيف، السريع الحركة، الفصيح، الطاهر، النير، السليم، المحب للخير، الحديد، الحر، المحسن، ٢٣ المحب للبشر، الراسخ، المطمئن، القدير، الرقيب، الذى ينفذ جميع الأرواح الفهمة الطاهرة اللطيفة، ٢٤ لأن الحكمة أسرع حركة من كل متحرك، فهى لطهارتها تلج وتبعد فى كل شيء، ٢٥ فإنها بخار قوة الله، وصدور مجد القدير الخالص، فلذلك لا يشوبها شيء نجس، ٢٦ لأنها ضياء النور الأزلى، ومرآة عمل الله النقية، وصورة جودته، ٢٧ تقدر على كل شيء وهى واحدة، وتجدد كل شيء وهى ثابتة فى ذاتها، وفى كل جيل تحل فى النفوس القديسة، فتنشئ أحباء لله وأنبياء. ٢٨ لأن الله لا يحب أحدا إلا من يساكن الحكمة، ٢٩ إنها أبهى من الشمس وأسمى من كل مركز للنجوم، وإذا قيست بالنور تقدمت عليه، ٣٠ لأن النور يعقبه الليل، أما الحكمة فلا يغلبها الشر ».حكمة سليمان ٧ : ٢٢- ٣٠ الأسفار القديمة. «إنها تبلغ من غاية إلى غاية بالقوة، وتدبر كل شيء بالرفق». حكمة سليمان ٨ : ١ الأسفار القديمة.

فكرة التحقق بالمعرفة وأكثرها بيانًا، أو بتعبير آخر بطريق الوعى الذى يؤدى إلى تلك القداسة الروحية. وفى الكتاب نفسه لسليمان عليه السلام يتحدث عن صفات الوعى البحت وهو جوهر كل روحية. والفقرة المذكورة فى الحاشية تبين دقة التعبير الميتافيزيقى التربوى البديع، بالإضافة إلى تعبيرها الفائق عن الوحدة الكلية للحق، وقد أنجزها شكل اللغة بذاته، والذى يعيد إلى الأذهان شيئًا من متون الهندوسية والطاوية إلى حد ما.

وفى ختام هذا الفصل نقول كلمة نبادر بها إلى تقويم اعتراض شائع. فهناك بعض الذين يعتبرون الوعى المتعالى الذى يعى ذاته 'غرورا' كما لو أن المغفلين الذين يعتقدون الذكاء فى أنفسهم سوف يمنعون الحكماء من معرفة ما يعرفون. والغرور والذكاء وغيرها صفات ممكنة فى حال الجاهلين الذين لا وعى لديهم بتفاهتهم، مثله مثل التواضع بالمعنى النفسانى على الأقل والذى لا معنى له سوى عند أولئك الذين يعتقدون أنهم على شىء من الأهمية وليسوا عليه بحال، والذين يرغبون فى أن يفسروا كل ما يتجاوز أفهامهم بالغرور والذى يعتبرونه من ناحيتهم أحد جوانب 'الشرك'، وهم بذلك يتجاهلون أن الله عز شأنه إذا كان يشاء أن يخلق أرواحًا على هذه الشاكلة لكى تُعرف وتتحقق بهم وفيهم فلا شأن للإنسان بذلك ولا يستطيع

أن يغير منه فتيلا، فالحكمة توجد لأنها تناظر إمكانية التجلى الإنسانى للعلم الربانى.

الْفَصْلُ الرَّابِعُ - عَنِ الْأَشْكَالِ فى الْفَنِّ

قد يبدو من المستغرب أن نقدِّم هنا موضوعًا يبدو بلا صلة تقريبًا بما تقدم فى هذا الكتاب حتى إنه قد يبدو فى حد ذاته ثانوى الأهمية. ولكن الواقع أن مسألة الأشكال فى الفن هذه ليست مما يستحق الإهمال، إذ إنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسائل العامة المطروحة فى هذا العمل.

فأولا ننظر فى مسألة الاصطلاح بشىء من التوضيح، فنحن إذ نتحدث عن 'الأشكال فى الفن' وليس 'الأشكال' فحسب، فإن غرضنا هو أن نوضح أننا لا نتعامل مع الأشكال المجردة ولكنا نتطرق إلى الأشياء المحسوسة بطبيعتها. وقد تجنبنا الحديث عن 'الأشكال الفنية' حيث إن صفة 'الفنية' تحمل معها فى لغة أيامنا هذه فكرة الفخامة وبالتالى تعنى السطحية، وهو ما يتعارض تمامًا مع غرضنا. والحق أن تعبير 'الأشكال فى الفن' هو من قبيل الإطناب، حيث لا يمكن تراثيًا فصل الأشكال عن الفن، فالفن هو مبدأ تجلى الشكل، ولكنا اضطررنا إلى الإطناب للأسباب التى ذكرناها آنفًا.

وإذا كان من المهم فهم أهمية الأشكال فمن الضرورى أن نتمعن فى حقيقة أن الشكل المحسوس يتناظر رمزيًا وبشكل مباشر مع الوعى، وذلك من واقع التشابه المنعكس الذى

يصل بين المرتبتين المبدئية والمتجلية[31]. وينتج عن ذلك التشابه أن أعلى الحقائق تتردد بشكل جلى فى انعكاساتها البعيدة للغاية، ألا وهى المرتبة المحسوسة أو المادية، وهنا يكمن أعمق معنى للمثل القائل بلقاء الأضداد، والذى نضيف إليه أن الوحى لم يتنزل على أرواح الأنبياء فحسب بل على أجسادهم أيضًا، وهو الأمر الذى يتطلب الكمال الجسدانى فيهم.[32] فالأشكال المحسوسة إذن تناظر الوعى بدقة بالغة، ولهذا كان للفنون التراثية مجالا لتطبيق القوانين الكونية والمبادئ الكلية على نطاق الأشكال، وذلك مما يبين أن تلك الأشكال بصرف النظر عن مظهرها الخارجى توحى بطراز الحضارة المعنية الذى يفصح بدوره عن شكل الاستيعاب الواعى لتلك الحضارة. وعندما يكفُّ الفن عن أن يكون تراثيًا ويصبح إنسانياتيًا وبالتالى تعسفيًا، فذلك بلا مراء هو نتيجة الانحطاط الفكرى، وسببه أيضًا بشكل ثانوى

٣١ قال القديس توما الأكوينى إن الفن مرتبط بالمعرفة.

٣٢ يقول الشيخ عبد الواحد يحيى Rene Guinon فى مقاله 'الليلتان'، Etudes Traditionelles إبريل ومايو ١٩٣٩، «وفى الحديث عن ليلة القدر وهى ليلة تنزيل القرآن وهذه الليلة عند محيى الدين بن عربى ترتبط بالجسد المادى للرسول عليه الصلاة والسلام، وما يعتبر مهمًا بشكل خاص هو حقيقة أن 'الوحى' قد تنزل لا على عقل بل على جسد من كُلِّف بالتعبير عن الرسالة». ويقول الإنجيل «إن الكلمة صارت جسدا» وقد ذكر الجسد وليس العقل وما ذلك إلا طريقة أخرى فى التعبير بالشكل الذى يناسب التراث المسيحى عن حقيقة ليلة القدر فى التراث الإسلامى. وهذه الحقيقة ترتبط تماما بالعلاقة المذكورة بين الأشكال والوعى.

هو ضعف المتمرسين فى 'تمييز الأرواح' الذين ينظرون إلى الأمور بلا تحيز، فيعبرون عن ذلك الفن الإنسانى بأنه بلا معنى ولا قيمة روحية. ونحن من ناحيتنا نذهب إلى وصفه بأن أشكاله ذات طبيعة غير مفهومة[٣٣]، وحتى نحسب لأى اعتراض قد ينشأ نؤكد على أن الحضارة المسيحية فى العصور الوسطى كانت حضارة صحية من ناحية الذكاء والوعى. فالروحية على سبيل المثال تؤكد ذاتها باللامبالاة بالأشكال، بل إنها أحيانًا تميل إلى الفرار منها كما فى حالة القديس برنار حينما أدان وجود الصور فى الأديرة وهو أمر لا يعنى بحال قبول القبح، بأكثر مما يعنى اللهفة إللى امتلاك أشياء منحطة

٣٣ نشير هنا إلى انحطاط فروع معينة من الفن الدينى فى أثناء الحقبة القوطية خاصة فى مرحلتها المتأخرة، وإلى الفن الغربى ككل بدءًا من عصر النهضة وما تلاه، حيث اضطر الفن المسيحى فى العمارة والنحت والتصوير والصياغة الدينية وغيرها إلى التقهقر أمام فنون الكلاسيكية المحدثة والطبيعية والفردية والعاطفية، وهى جميعا بلا أى بعد 'معجز'، بصرف النظر عما يعتقده المؤمنون بالمعجزة اليونانية، ذلك بعد أن كان من قبل فنا مقدسا ورمزيا وروحيا، وأصبحت تلك الفنون الجديدة بلا قدرة على نقل الوعى القائم على العقل المُلهَم، ولا هى أجابت على تساؤل أبعد من النزوات النفسية الجمعية، وقد ابتعدت بذلك تماما عن التأمل ولم تحسب إلا للعاطفية، والعاطفية بدورها تنحط بمقدار ما توفر من احتياجات الجماهير حتى تسقط فى الميوعة الزائفة والابتذال المهين. ومن الغريب أنه ما من أحد قد فهم إلى أى حدٍّ أسهمت تلك الأشكال الهمجية التى وصلت إلى قمة الاستعراضية الفارغة البائسة منذ عهد لويس الخامس عشر وحتى الآن فى نفور كثير من الأرواح وليس أسوأها من الكنيسة، حيث شعروا بالصدمة مما يحيط بهم ليخنق ذكاءهم. ولنلاحظ بشكل عابر أن الصلة التاريخية بين كنيسة القديس بطرس الجديدة التى بنيت فى عصر النهضة والتى كانت استعراضية مناهضة للروحية ويمكن حتى القول بأنها 'إنسانية' وبين أصول الإصلاح هى صلة أبعد ما تكون عن الصدفة.

لا قيمة لها فى ذاتها. ولكن الانضباط التراثى للأشكال يتخذ أهمية روحية خاصة للغاية لم تتح له فى أول أمره حيث لم يكن غياب الروح عن الشكل أمرًا يخطر على بال كما حدث فى عالم مات فيه الفن التراثى، واجتاح الشكل نتيجة ذلك كل ما يتجه إلى الروحية، وفسدت جذور كل تعبير صُورِىٍّ.

وما قيل حتى الآن عن طبيعة الوعى بالأشكال المنظورة لا يجب أن يشغلنا عن حقيقة أنه كلما توغلنا فى أصول دين ما وجدنا أن تلك الأشكال يقل ظهورها فى مستوى كامل التشكل. والشكل الباطل أو فلنقل الشكل الاعتباطى دائمًا ما كان يُستبعد عن التعبير كما نوهنا سلفًا، ولكن الأشكال كاملة التشكل يجوز أيضًا أن تغيب تماما على الأقل فى بعض المجالات الجانبية. ومن ناحية أخرى فكلما اقترب المرء من أواخر الحقبة الدينية التى نتناولها كلما ازدادت أهمية الصورية حتى مما يدعى بوجهة النظر الفنية، إذ إن الأشكال قد صارت قناة لا يمكن الاستغناء عنها لتجسيد بقايا الروحية الدينية[٣٤].

٣٤ وبعض التوجهات الهندوسية الباطلة تتجاهل هذه المسألة سواء أكانت من أصول هندية أم من غيرها، والتى تبتعد عن الأشكال المقدسة للهندوسية فى حين أنها تعتقد أنها تمثل جوهرها النقى. والحق أنه لا فائدة من إسباغ وسيلة روحية على إنسان ما لم نسبقها بصهر عقليته بحيث تتسق مع تلك الوسيلة، وبصرف النظر عن مسألة الالتزام الشخصى بالانضمام إلى طريقة روحية، فإن التحقق الروحى يستحيل خارج المناخ النفسى المناسب، أى المناخ الذى يتفق مع المحيط الروحى محل الاعتبار. وربما يُسمح لنا بإضافة ملاحظة قد تنبو بنا عن الموضوع الأصلى، إلا أن بعض القراء على الأقل سوف ينتبهون إلى مناسبتها

ولا يجب أن يفوت علينا حقيقة أن غياب العنصر الصورى لا يساوى حضور الهيئة اللاصورية والعكس صحيح، فلا الهيئة اللاصورية ولا الهمجية يمكن أن تتجليا فى جلال العدم مهما كان ما يعتقده الذين لهم مصلحة فى إضفاء صفة التميز على ما هو منحط.[٣٥] وقانون التعويض الذى تتغير بموجبه بعض العلاقات فى أثناء سياق دورة دينية قابل للتطبيق على كل المجالات مثل الحديث الشريف للرسول محمد عليه الصلاة والسلام الذى يقول فيه: «إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ مَنْ تَرَكَ عُشْرَ مَا أُمِرَ بِهِ هَلَكَ وَسَيَأْتِي عَلَيْكُمْ أَوْ قَالَ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ مَنْ أَخَذَ بِعُشْرِ مَا أُمِرَ بِهِ نَجَا».

وعلاقة التشابه بين استيعاب الوعى المباشر والأشكال

للقام، فقد يظهر اعتراض على ما نطرح على أساس أن 'شرى كايتانيا' يأخذ العهد فى طريقته على الهندوس والمسلمين أيضا، وهذا الاعتراض على كل حال ليس بذى بال فى المسألة الحالية حيث إن 'شرى كايتانيا' الذى كان من أعظم المعلمين الروحيين فى الهند كان يضفى البركة أساسا وأولا من إشعاع قداسته الباهر الذى من شأنه أن يمحو الفوارق الظاهرية، وهو ما يجعل العطاء الروحى أمرا مسموحا به من واقع طبيعته المتعالية. ثم إن واقعة أن 'شرى كايتانيا' قد استطاع أن يقوم بخوارق للعادة لا تعنى بأى شكل أن 'جورو' آخر حتى لو كان من نفس الطريقة وحتى لو كان خليفة شرعيًّا له أن يقوم بالخوارق نفسها، فمن ناحية أخرى على الرغم من قلة أهميتها لكنها لا يصح أن تهمل فلابد من التحسُّب للفوارق النفسية وغيرها مما يوجد بين الهندوس والمسلمين الهنود وخاصة فى المجال التأملى، والتى يمكن أن تخفت إلى حد بعيد فى بعض الأحوال.

٣٥ ونشير إلى الادعاء الذى ظهر فى وقت ما بأن المسيحية لا ترتبط بأى حضارة خاصة على أساس أنها تعلو على الشكل، ومن المفهوم حقا كيف أن بعض الناس يحبون أن يجدوا عزاءً عن ضياع الحضارة المسيحية وفنونها، لكن الرأى الذى طرحناه لتونا لا عذر عنه.

المادية تفسر كيف يمكن للجوّانية أن تطَعّم فى ممارسة الحرف وخاصة فى فن العمارة. والكاتدرائيات التى تركها لنا السالكون المسيحيون هى أعظم برهان على التعالى الروحى للعصور الوسطى.[36] وهذا يضعنا أمام أهم جانب من المسألة التى بين أيدينا، ألا وهو أولوية فاعلية الجوّانية على البرّانية فى مجال الأشكال المحسوسة، والتى يعد إنتاجها برهانًا على صلاحية التربية الحرفية الروحية. فالجوّانية تضفى مرتبة الوعى على الجانب التراثى للمهنة من خلال تلك الأشكال التى تعمل كوسائل ناقلة للمذهب الدينى الأصلى، وذلك من واقع رمزيتها التى تفسر المذهب بلغة مباشرة وكلية، وتصل بذلك إلى اتزان يؤدى افتقاده إلى تحلل الحضارة بأكملها كما حدث فى العالم المسيحى. وقد أدى هجران الفن الشعائرى إلى حرمان الجوّانية من أكثر وسائلها مباشرة فى الفعل. وقد أصر البرّانيون بشكل متزايد على خصوصيتهم أى محدوديتهم حتى انقطع ذلك المدد الكلى من لغة الشكل، والذى كان يعمل على ترقية الحضارة الدينية واستقرارها، وقد ظهر ارتجاع فى الاتجاه المضاد، أى بدلا من تعويض المحددات الصورية والعمل على استقرارها بالمداخلات

٣٦ يشعر المرء حقا عند الوقوف أمام أية كاتدرائية بأنه قد ارتفع إلى مركز العالم، وحين يقف أمام كنيسة من طراز النهضة أو الباروك أو الروكوكو يشعر أنه فى أوروبا فحسب.

فوق الصورية للجوّانية فقد أدت من واقع عتامتها وصرحيتها إلى إنكار يمكن أن يوصف بأنه تحت صورى، ونابع من تعسف فردى بعيد عن أن يكون شكلا مقاربًا للحقيقة، ولا يزيد على كونه فوضى من الآراء والتوهمات.

ولنعد إلى فكرتنا الأولى التى نضيف إليها أن جمال الله سبحانه يناظر حقيقة أعمق من مجرد الخير الربانى، ومهما كان التناقض يبدو صارخًا فى أول الأمر. وما علينا إلا أن نتذكر القانون الميتافيزيقى الذى ينعكس بموجبه التشاكل بين المستوى المبدئى للوجود والمراتب الحادثة عنه، بمعنى أن ما هو عظيم من حيث المبدأ سوف يكون قليل الشأن فى المراتب الحادثة فى الوجود، وما هو باطن فى المبدإ سوف يبدو ظاهرًا فى التجلى والعكس صحيح. ومن واقع هذا التشاكل العكسى فإن الجمال عند الإنسان ظاهر فى حين أن الخير كامن فى باطنه على الأقل بالمعنى المعتاد لهذه الكلمات. وعلى عكس ما يحدث فى المرتبة المبدئية فإن الخير نفسه تعبير عن الجمال.

وغالبًا ما لوحظ على الشعوب الشرقية بما فيهم أكثرهم ميلا إلى الفن الظهور بمظهر من لا يميز من الفن شيئًا حيال ما يأتى إليهم من الغرب، وكل القبح الذى ولد فى عالم يخلو شيئًا فشيئا من الروحية ينتشر على الشرق بسهولة غريبة.

وليس ذلك بموجب عوامل الاقتصاد السياسى فحسب، وهو أمر لن يُستغرب، ولكن أيضًا بموجب حرية اختيار الذين يبدو من كل مظاهرهم أنهم قد خلقوا عالمًا من الجمال، أى حضارة يحمل فيها كل تعبير مهما كان متواضعًا لمسة من العبقرية ذاتها. فمنذ بداية تخلل النفوذ الغربى كان من المدهش حقًّا أن تُشاهد أكمل نماذج الفن جنبًا إلى جنب مع أحط التفاهات من منتجات الصناعة، ولم تكن تلك التناقضات المحيرة مقصورة على مجال منتجات الفنون التطبيقية، ولكنها أيضًا كانت تجتاح كل مجال آخر، حتى لو صرفنا النظر عن حقيقة أن كل ما صنع الإنسان فى أية حضارة طبيعية يتعلق بمجال الفن فى بعض جوانبه على الأقل. وسبب ذلك التناقض بسيط للغاية وقد أوجزناه فيما تقدم، وهو كامن فى واقعة أن الأشكال بما فيها أقلها أهمية هى أعمال صنعتها يد الإنسان بمعنى ثانوى فحسب، ولكنها تكمن أصلا وأساسًا فى المنبع فوق الإنسانى ذاته الذى نبع منه كل التراث. وهذه طريقة أخرى للقول بأن الفنان الذى يعيش فى عالم تراثى بلا شروخ يعمل فى إطار نظام أو بوحى إلهام عبقرى يتجاوز كيانه الفردى، وليس هو سوى أداة لتلك العبقرية، حتى لو كان ذلك من واقع جدارته المهنية فحسب[٣٧]. وينبنى على ذلك

٣٧ يقول أناندا كوماراسوامى: «إن الشيء ليس هو الذى تدركه الحواس فحسب، ولكنه

أن الذوق الشخصى يلعب دورًا تابعًا نسبيًا فى إنتاج الأشكال فى ذلك الفن. وسوف يختزل الذوق إلى لا شىء بمجرد أن يجد الفنان نفسه فى مواجهة شكل غريب عن روح ديانته، وهذا هو ما يحدث للناس الذين لم يتعودوا على الحضارة الغربية عندما يلتقون بالأشكال المستوردة من الغرب. إلا أن التعود على الحضارة الغربية يلزمه سلفًا ألا يصبح الناس الذين يقبلون هذا الخلط واعين بعبقريتهم الروحية، أو بتعبير آخر أن يفقدوا القدرة على فهم الأشكال التى لا

أيضا ما هو موجود به، فالأشياء الطبيعية أو الصناعية ليست... 'رموزا تعسفية' من واقع أسمى أو غير ذلك، ولكنها... التجلى الفعال لذلك الواقع، فالنسر أو الأسد على سبيل المثال ليسا رمزا للشمس بما هى، بل هما رمز للشمس فى بعض تجلياتها، حيث الشكل الجوهرى أكثر أهمية من الطبيعة التى يتجلى فيها، ويكون بهذا كل بيت فى العالم، أو كل نصَبٍ، أو كل محراب واقع فى مركز الأرض..» العقلية البدائية، Etude Traditionelles، أغسطس سبتمبر أكتوبر ١٩٣٩.

إن الفن التراثى فقط بأعمق معانى الكلمة هو الذى يعنى كل ما ينتمى إلى مرتبة الشكل الظاهرى، وبالتالى كل ما ينتمى بدرجة أو أخرى إلى المجال الشعائرى، وهو فحسب الذى يتناقله التراث بالتراث، والذى يضمن التناظر بين المجال الربانى والكونى من ناحية وبين المجال الإنسانى والفنى من ناحية أخرى. ونتيجة لذلك لم يحدّ الفنان التراثى نفسه فى محاولة تقليد أشياء الطبيعة، ولكنه «يقلد طريقة الطبيعة فى العمل» القديس توما الأكوينى Theol .S .١ .qu ١٧٧ I a، وينبنى على ذلك دون حاجة إلى التنويه أن الفنان لا يستطيع من واقع طبيعته الفردية أن يرتجل مثل هذه العملية الكونية، ولكن إنتاج قطعة نادرة من الفن راجع برمته إلى أن الفنان متسق تمامًا مع 'طريقة العمل'، وهو اتساق خاضع لقواعد التراث، وبتعبير آخر فإن ذلك الاتساق يتطلب معرفة مسبقة سواء أكانت شخصية ومباشرة وفعالة أم كانت موروثة وغير مباشرة وسلبية، والحالة الأخيرة هى حالة الحرفيين غير الواعين بما يحتوى الشكل الذى تعلموا صناعته من معان ميتافيزيقية، ولا يعلمون كيف يقاومون النفوذ الغربى المذيب لتراثهم.

زالت تحيط بهم ولازالوا يعيشون بينها، وهو برهان على أن أولئك الناس يعانون بالفعل من انحطاط معين. وبهذا يسهل قيادهم إلى قبول القبح الحديث، فقد تكون فيه إجابة عن بعض الإمكانات المنحطة التى يتوخى هؤلاء الناس تحقيقها بشكل تلقائى ولا تهم الكيفية التى يفعلون بها ذلك، وقد تكون على الأرجح ميلا غير واعٍ ولهذا كان الاستعداد الأرعن الذى يُقبل به كثير من الشرقيين وربما معظمهم على الأشياء التى لا تتوافق مع روح دياناتهم بشكل صارخ. ويفسر ذلك الافتتان الذى يمارسه الإنسان العادى بشىء يناظر إمكانات ما زالت واعدة، وتلك الإمكانات المشار إليها لا تعدو ببساطة سوى التعسف أو افتقاد المبدإ أيًا كان الحال. ودون أن نرغب فى تعليق أهمية كبرى على ذلك البعد النفسى لما يبدو فى حالة الشرقيين من فقدان كامل للذوق فهناك حقيقة واحدة مؤكدة، ألا وهى أن كثيرًا من الشرقيين أنفسهم لم يعودوا يفهمون معنى للأشكال التى ورثوها عن أجدادهم فيما ورثوا من تراث. وكل ما قيل ينطبق بالطبع أساسًا وأولا وفى المقدمة على شعوب الغرب أنفسهم، والذين أبدعوا ولن نقول 'اخترعوا' فنًا تراثيًا كاملا، ثم إنهم أقدموا على التنصل منه لصالح بقايا الفن اليونانى الرومانى الفردية الفارغة، والتى ساقت الأحوال

نحو الفوضى الفنية التى تجتاح العالم الحديث. ونعلم تمام العلم أن هناك أناسًا لن يعترفوا بأى طريقة كانت بغباء فن العالم الحديث وقبحه، والذين هم على استعداد لأن يتحدثوا فى أمور على شاكلة 'الجماليات' بدقة مبتذلة تشبه ذلك الذى يرتبط بكلمات مثل 'بهجة المنظر picturesque' و'الرومانسية romantic' و'الحساسية sensitivity' حتى يدينوا مقدمًا أهمية الشكل، ولكى يضعوا أنفسهم فى فراغ مغلق يستكينون فيه إلى همجيتهم. وليس ذلك السلوك مستغربًا من أولئك الذين أعلنوا اختيارهم للحداثة، ولكن الأمر أسوأ من مجرد عدم المعقولية ويمكن أن يوصف بالانحطاط حينما يصدر عمن يدعى أنه ينتمى إلى الحضارة المسيحية. فاختزال اللغة التلقائية الطبيعية للفن المسيحى وهى لغة لا يجوز الجدل فى جمالها إلى أمر دنيوى مثل الذوق، وكما لو كان فن العصور الوسطى ناتجًا عن مجرد نزوة، هو أمر يرقى إلى الاعتراف بأن الصبغة التى أضفتها العبقرية المسيحية على كل منتجاتها المباشرة وغير المباشرة من التعبير لم تكن إلا عوارض لا تنتمى إلى تلك العبقرية، تخلو من أية أهمية حقيقية، أو هى حتى ناتجة عن تدنٍّ عقلانى، حيث قال بعض الجهلاء إن 'ما يهم حقًّا هو الروح'، وهم أولئك المصابون بآفة النفاق والشكلانية والإلحاد والتطهر الزائف، والذين ينطقون بكلمة 'الروح'

لأنهم آخر من يعلم شيئًا عن شئونها.

وحتى نعرف أسباب انحطاط الفن فى الغرب لابد من التحسب لواقعة أن هناك فى العقلية الأوروبية مثالية خطرة، ليست بعيدة عن مسألة الانحطاط ولا عن أسباب تحلل الحضارة الغربية ككل. وتلك المثالية قد وجدت أكمل تعبير عنها فى بعض أشكال الفن القوطى، تلك الأشكال التى تطغى عليها الدينامية التى يبدو أنها تستهدف إلغاء ثقل الأحجار. أما بالنسبة إلى الفنين البيزنطى والرومانسكى بالإضافة إلى ذلك الجانب من الفن القوطى فقد احتفظوا بقوة سكينتهم، فيمكن القول بأنها فنون وعى قائم على العقل المُلهَم بشكل جوهرى أى واقعية. ولا يهم إلى أى درجة وقعت تلك الفنون فى 'الانفعالية'، فقد كانت رغم ذلك فنونًا تراثية، فيما عدا فى مجالى النحت والتصوير اللذين كانا فى أول طريقهما إلى الانحطاط، أى أنهما كانا على وجه الدقة 'ترنيمة البجع' فى الفن القوطى من زمن النهضة الذى كان يمثل نوعًا من الانتقام لحساب الأثريات الكلاسيكية. واستغرقت المثالية الأوروبية فى نبش قبور وتوابيت الحضارة اليونانية الرومانية. ومن ذلك العمل الانتحارى وضعت نفسها فى خدمة الفردية، والتى تصورت أنها قد اكتشفت عبقريتها من خلالها لكى تسقط بعد عدد من المراحل الوسيطة فى

أشنع وأضل الفرضيات لتلك الفردية. وقد كان ذلك حقًّا بمثابة انتحار مزدوج بدأ أولا فى هجران فن العصر الوسيط المسيحى، وثانيًا فى تبنى الأشكال اليونانية الرومانية التى سَمَّمَت العالم المسيحى بانحطاطها. ومن الضرورى هنا أن نتوقف عند اعتراض محتمل، أفلم يكن الفن المسيحى فى أول أمره فنًّا رومانيًّا؟ وردُّ هذا الاعتراض أن البدايات الأولى للفن المسيحى كانت فى الرموز التى وجدت فى سراديب الأنفاق أو الكاتاكومب، وليس فى الأشكال التى استعارها المسيحيون الأوائل مؤقتًا وبشكل ظاهرى من الانحطاط الكلاسيكى للحضارة الرومانية التى كانوا ينتمون إليها جزئيًّا. وقد كانت المسيحية مطلوبة حقًّا لإزاحة ذلك الانحطاط بفن ينبع تلقائيًّا من عبقرية روحية أصيلة، وإذا كان هناك بعض النفوذ الرومانى الذى طفا على الفن المسيحى دائمًا فلم يكن ذلك إلا فيما يتعلق بتفاصيل سطحية.

لقد ذكرنا آنفًا أن المثالية الأوروبية قد تحالفت مع الفردية وتوحدت مع أحط تعبيراتها. أما الأمور التى يعتبرها الغرب 'فجة' فى الحضارات الأخرى فما هى إلا الجوانب السطحية لواقعية تحتقر الحجب المضللة المنافقة. وأيًّا ما كان الأمر فلا يجب أن تغرب عنا حقيقة أن المثالية ليست سيئة فى ذاتها طالما وجدت موضعًا فى عقلية الأبطال الذين دائمًا ما يميلون إلى

التسامى، ولكن ما هو سيئ وغربى بشكل محدد هو تسلل هذه العقلية إلى كل المجالات بما فيها تلك التى لا موضع لها فيها. وتلك المثالية الشائهة التى تزداد خطورتها نتيجة تشوهها هى السبب فى اللوم الذى يوجهه المسيحيون إلى الإسلام من حيث الجانب 'الدنيوى' فيه، والذى يحقق به الإسلام حالة من التوازن والاستقرار، أى حالة من الواقعية أخذت فى حسبانها الإمكانات المحدودة للحقبة الدورية الحالية التى انحرفت عن أصولها الأولى.

وحتى نطرح فكرة مبادئ الفن التراثى فسوف نتناول بعضًا من أكثرها عمومية وأولية. ويلزم بداية أن يتسق العمل مع الاستخدام الذى صنع من أجله، ثم يجب أن يعبِّر عن ذلك الاتساق حال احتوائه على رموز إضافية، ويجب أن يتسق مع الرمزية الكامنة فى المنتج، وألا يكون فيه تعارض بين الجوهرى والعرضى، لكن عليه أن يحقق ضرورة الاتساق الهيكلى الذى سوف يتجلى فى نقاء الرمزية. ثم إن معالجة المواد المستخدمة لابد أن تتسق مع طبيعة تلك المواد، وبنفس الطريقة التى تتسق بها مع الغرض من استخدام المنتج. ولا يصح أن يعطى شكل المنتج انطباعًا بما ليس هو فى ذاته، إذ إن ذلك الانطباع دائمًا ما يسبب إحساسًا غير مريح بانعدام الفائدة، وحينما يكون ذلك الانطباع هو الهدف من المنتج

النهائى كما فى حالة كل الفنون الكلاسيكية فتلك علامة على خسارة فادحة. وتُختزل الابتكارات العظمى للفنون الطبيعية واقعًا إلى كثير من المخالفات لمبادئ الفن الطبيعى، ففيما يتصل بالنحت مخالفة طبيعة المادة الخاملة سواء أكانت من الحجر أم المعدن أم الخشب، وفيما يتصل بالتصوير مخالفة قواعد السطح المستوى. وفى المثل الأول فإن المادة الخاملة تعامل باعتبارها مادة حية، فى حين أنها أساسًا ساكنة ولا تسمح سوى بتمثيل الأجسام الساكنة، أو التى هى فى طور حركة جوهرية أو نموذجية، وليس الحركات التعسفية والعرضية أو التى تأتى بالصدفة. وفى المثل الثانى عن التصوير فإن السطح المستوى يعامل باعتباره مجسمًا فى ثلاثة أبعاد عن طريق الاحتلال المبدئى للبعد الثالث واستخدام الظلال.

ومن الجلى أن قواعد مثل تلك التى ذكرناها عن الفن التراثى لا تمليها مجرد أسباب جمالية، وأنها تمثل على العكس من ذلك تطبيقات لقوانين كونية وربانية سوف يفيض منها الجمال كنتيجة لازمة لها. أما فيما يتصل بالجمال فى الفنون الطبيعية فإنه لا يكمن فى تلك الأعمال بما هى ولكنه يكمن فيما تنسخ من الكائنات والأشياء فحسب، فى حين أن العمل فى حد ذاته فى الفنون الرمزية والتراثية هو الذى يكمن فيه الجمال سواء أكان فنًا تجريديًا أم كان يستعير الجمال من نموذج طبيعى.

وقد يصعب أن نجد تصويرًا لذلك التمايز أفضل من المقارنة بين الفنين اليونانى والمصرى، فجمال الفن المصرى لا يكمن ببساطة فى الشيء الذى يصوره، ولكنه يكمن فى العمل بذاته قبل أى شيء آخر، أى فى الحقيقة الباطنة التى تتجلى فى العمل ذاته. ولا جدال فى أن الفن الطبيعى قد نجح أحيانًا فى التعبير عن نبل المشاعر أو الذكاء المتوقد، ويمكن أن يفسر ذلك بأسباب كونية لا محالة من وجودها، ولكن لا صلة لها بذلك الفن بما هو، ولا يمكن لأى قيم فردية أن تعوض عن بطلانه. ومعظم المحدثين الذين يدّعون فهم الفن مقتنعون بأن الفنين البيزنطى والرومانسكى لا يمكن أن يكونا أسمى من الفن الحديث، وأن صورة العذراء فيهما تشبه السيدة مريم عليها السلام بنفس الدرجة التى تشبهها الصور الطبيعية، بل إن العكس هو الصحيح. وردُّ هذه المسألة أن العذراء البيزنطية التى ترجع تراثيًا إلى عصر القديس لوقا هى أقرب بما لا يقاس بحقيقة مريم عليها السلام عن أى تصوير طبيعى، والذى هو بالضرورة تصوير لامرأة أخرى. وهناك أمر واحد ممكن من بين أمرين، فإما أن يكون الفنان قد رسم صورة حقيقية تمامًا لمريم عليها السلام من الناحية الجسدانية، ويلزم للفنان فى تحقيقه أن يكون قد رأى العذراء رأى العين، وهو أمر يستحيل تحقيقه، وذلك بغض النظر عن أن أعمال

التصوير الطبيعية كافة غير مشروعة وأن الفنان قد استطاع تصوير رمز كامل الكفاءة لتمثيلها، وفى هذه الحالة يكون الشبه الجسدانى غير ذى موضوع دون استبعاده تمامًا. وذلك هو الأمر الذى يتجلى فى الأيقونات، وما لا تحققه الأيقونات من حيث الشكل الجسدانى تعوِّضه بالتجريد الذى هو لغة الرمزية المباشرة، وهى لغة بنيتها الدقة وانعدام الوزن فى آنٍ واحد. وهكذا فإن الأيقونة بالإضافة إلى قوتها الشعائرية الكامنة فيها من واقع طبيعتها التكريسية تشع بالقداسة أو الحقيقة الباطنة للعذراء عليها السلام، وبالتالى بالحقيقة الكلية التى تُعد تعبيرًا عن بعضها. والأيقونة تطرح كلًّا من التجربة التأملية والحقيقة الميتافيزيقية بحيث تصبح دعامة للوعى المباشر، فى حين أن الصورة الطبيعية تطرح حقيقة واحدة فحسب إلى جانب بطلانها الواضح والحتمى، وهى أن مريم عليها السلام كانت امرأة ككل النساء. ومن الحقيق أن أيقونة معينة قد تصور تناسبات وملامح العذراء الحية، ولكن مثل هذه التشابهات سوف تكون مستقلة عن رمزية الصورة، ويجوز أن تكون ناتجة عن إلهام خاص. ويمكن حتى للفن الطبيعى أن يكون مشروعًا إلى حد ما لو أنه استخدم فقط فى تسجيل ملامح الأولياء والقديسين، حيث إن تأمل ملامحهم فى المصطلح الهندوسى 'دارشان' بمعنى

الرائى قد يكون عونًا قيمًا فى سلوك الطريق الروحى، وذلك راجع إلى أن مظهرهم الخارجى يوحى بعبق روحانيتهم، ولكن استخدام الفن الطبيعى المنضبط على هذا المنوال ما هو إلا احتمال بعيد.

ولنعد إلى مسألة الخصائص الرمزية والروحية للأيقونة، فقدرة المرء على استيعاب الخصائص الروحية لأيقونة ما تعتمد على الذكاء التأملى، كما تعتمد على 'العلوم المقدسة'. إلا أن من البطلان ادعاء أن الناس محتاجون إلى فن يستطيعون تذوقه بمعنى أن يكون تافهًا، إذ إن الناس ليسوا هم من صنع النهضة، وفن هذه النهضة مثله مثل باقى 'الفنون الجميلة' المشتقة منها ما هو إلا إهانة لتدين الإنسان البسيط. والمُثُل الفنية للنهضة ولكل الفن الحديث بعيدة كل البعد عن احتياجات الناس، والواقع أن جُل أيقونات العذراء التى يحج إليها المؤمنون هى إما بيزنطية أو رومانسكية، ومن ذا الذى سوف يتصدى للجدل حول اللون الأسود الذى تلونت به بعض تلك الأيقونات ومدى اتفاقه مع الذوق الشعبى أو ملاءمته له؟ ومن ناحية أخرى فإن أيقونات العذراء التى صنعتها أيدى الذين لم يفسدوا بنفوذ الفن الأكاديمى هى فعلا أكثر 'صدقا' من غيرها حتى لو كان ذلك بشكل ذاتى، وحتى لو كان المرء على استعداد للتسليم بأن الغالبية تطالب

بصور ضحلة بلهاء، فهل يمكن القول بأن احتياجات الصفوة لا حق لها فى الوجود؟

لقد طرحنا فى الفقرات السابقة بشكل ضمنى مسألة ما إذا كان من المفروض أن يوفر الفن المقدس احتياجات الصفوة فحسب، أم أنه يستطيع تقديم شىء للذكاء المعتاد؟ وهذه المسألة تجيب عن ذاتها حينما نحسب لكلية الرمزيات جميعًا، فإن تلك الكلية تتيح للفن الشعائرى أن يوحى بكلٍّ من الأحوال الروحية والميول النفسية المتاحة لكل الناس فى الوقت ذاته بالإضافة إلى الحقائق الميتافيزيقية والوقائع المستمدة من التاريخ المقدس. ولو استخدمنا التعابير الحديثة لأمكن القول بأن ذلك الفن عميق وساذج فى الوقت ذاته، وذلك العمق وتلك السذاجة هما بالضبط الصفتان السائدتان للفن المقدس. ويفصح الإخلاص والبراعة اللتان تُميِّزان هذا الفن عن الحال الطبيعى للروح الإنسانية بعيدًا عن كونها نتيجة التواضع التلقائى أو المفروض على الفنان سواء أكانت روح إنسان متسامٍ أم روح شخص متوسط، فى حين أن الذكاء الظاهر فى الطبيعة من ناحية أخرى يكاد يقترب من المهارة الإبليسية فى نسخ الطبيعة، ويجسد قشورًا فارغة من المعنى للكائنات والأشياء، ولا يتناظر سوى مع عقلية شائهة لشخص منحرف عن البساطة والبراءة الأولانية.

ويحق القول بأن ذلك التشوه ناتج عن ضحالة الوعى والفضيلة العقلانية معا، وهو أمر لا يتسق مع الروح التراثية، وبالتالى لا يجد له موضعًا فى الحضارات التى ظلت على إخلاصها لتلك الروح. وعليه فإذا كان الفن التراثى سائغًا للذكاء التأملى فهو بالتالى سائغٌ للحساسية الإنسانية المتوسطة. وهذا يعنى أن هذا الفن فحسب هو الذى يحتكم على لغة كلية، وليس هناك ما يفضله ليكون سائغًا للصفوة وللإنسان عمومًا. ولنتذكر أيضًا قول المسيح عليه السلام فيما يتعلق بالجانب الطفولى من العقلية التراثية بأنها كالأطفال الصغار وأنها فى بساطة الحمائم، وهى كلمات تشير بوضوح إلى حقائق نفسية أيًّا كانت معانيها الروحية.

وقد كان آباء الكنيسة فى القرن الثامن الميلادى مختلفين للغاية عن السلطات الروحية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والذين خانوا الفن المسيحى بأن هجروه إلى الهوى الدنيوى والخيال الجاهل المريض، ذلك بالرغم من وعيهم التام بقداسة كل أشكال التعبير المرتبطة بدينهم. وقد وضعوا شروطًا للفن فى مجمع نيقية Nicaea الثانى جاء فيها «إن الفن أى كمال العمل هو ما يتحكم فيه الفنان فقط، أما الأحكام أى اختيار الموضوع والتناول ومعالجة الموضوع من الناحية الرمزية والناحية الفنية المادية فهى من شئون الآباء». ويرقى

ذلك إلى إخضاع كل المبادرات الفنية بشكل مباشر وفعال لسلطة الرؤساء الروحيين للمسيحية. وإذا كانت الحال هكذا، فكيف يمكن أن نفسر واقعة أن الدوائر الدينية فى القرون الأخيرة قد تميزت بعدم الفهم بشكل يبعث على الأسى حيال كل الأشياء التى لها طبيعة فنية، بحيث يقولون عنها إنها أشياء ظاهرية فحسب؟ وأول شىء ترتب على ذلك كان محو النفوذ الجوّانى فهناك واقعة أن هذا المنظور الدينى يميل إلى الارتباط بالمنظور الأخلاقى، والذى يؤكد على أهمية الثواب فحسب، ويعتقد أن من الضرورى تجاهل المعرفة المباشرة بالوجود بسِمَتِها التربوية، وتجاهلوا نتيجة ذلك أيضًا قيمة ركائز هذه المعرفة، فكمال الأشكال المحسوسة لا يرقى إلى جدارة لمحات الوعى التى تعكسها وتوحى بها بالمعنى الأخلاقى. ويصبح من المنطق إذن أن الأشكال الرمزية تنزاح إلى الخلفية حينما يتعذر فهمها، وهى حتى تُهجر هجرًا، ويحتل موقعها أشكال لا يستسيغها الوعى القائم على العقل المُلهَم، وليس فيها إلا خيال عاطفى قادر على الإيحاء بالفعل الجدير بالثواب، وهذا هو على الأقل منظور ذى الذكاء المحدود. إلا أن تلك الاستثارة التنظيرية لردود الفعل باستخدام وسائل سطحية ذات طبيعة مبتذلة سوف يثبت فى نهاية المطاف أنها وهم، لأن الفن الشعائرى فى النهاية هو

الوحيد الذى يستطيع أن يؤثر على التناول الأعمق للروح. وعلى العكس منه الفن الدنيوى، حتى لو كان له بعض القيمة النفسية للأرواح ذات الذكاء المنخفض، ولا تلبث أن تستهلك وسائلها من واقع سطحيتها وابتذالها، وبعد ذلك لا تستطيع سوى استثارة الاحتقار. وهذه الأشكال من الفن واسعة الانتشار، ويمكن أن نعتبرها ردًّا على الاحتقار الذى عانى منه الفن المقدس على أيدى الفن الدنيوى فى مراحله الأولية على الأخص[٣٨]. ولم يعد هناك شىء يغذى اللادينية بشكل مباشر ملموس أكثر من غثاثة النفاق فى الصور الدينية، تلك التى يُفترض أنها تستحث التقوى فى المؤمنين، ولكنها تعمل على إثبات منظور الفجور عند المكذِّبين بالدين. ويجب أن نعلم أن الفن الشعائرى الحقيق لا يمتلك خاصية 'السيف ذى الحدين'، حيث إنه أكثر تجريدًا بحيث لا يكاد يسمح باستثارة ردود الفعل النفسية العدائية. وأيًّا ما كانت النظريات التى تُعزى إلى الجماهير احتياجًا للصور الغبية والخيالات الزائفة فإن هناك الصفوة التى تحتاج إلى شىء

٣٨ وقد كان ممثلو البرّانية يعادون كل شىء يقع خارج نطاق أفهامهم بالطريقة نفسها، فينتج عن ذلك برّانية صرحية لا تملك سوى أن تعانى من الشروخ، ولكن 'المسامية' الروحية للدين، أى الفيض فى البعد المتعالى لمادة البرّانية يعوض عن صرحيتها، وإذا افتقدت تلك الحالة من المسامية، فإن الشروخ التى نوهنا عنها يمكن أن تنتج فقط فى أسفلها، وهو يعنى واقعا من الناحية الإجرائية استبدال المدافعين عن الإلحاد الحديث بأساتذة الجوّانية فى العصر الوسيط.

مختلف، وما تحتاجه ليس فنًّا يثير مشاعر بشرية سطحية بل فنًّا يثير شعورًا بالأعماق الربانية. وهذه لغة لا يمكن أن تنبثق من ذوق دنيوى حتى لو كان عبقريًّا، ولكنها لابد أن تنبع من الدين، الذى يتطلب بدوره أن يكون الفنان ربانيًّا، أو على الأقل 'فى حال بركة اللطف الربانى'[٣٩]، وبعيدًا عن محاولة خدمة الجماهير السطحية وتعليمها فإن الأيقونة تبنى جسرًا بين المحسوس والروحى، كما هى الحال فى 'يانترا Yantra' الهندوسية وكل الرموز المرئية، وكما يقول القديس يوحنا الدمشقى «إن أفكارنا يجب أن تُجتذب فى سفر روحى عن طريق الشكل المرئى، بحيث تعلو إلى جلال الرب غير المنظور».

ولكن لنعد إلى ترّهات الطبيعية، فبمجرد أن يكف الفن عن الاسترشاد بالروحية ونورانيتها فإنه يقع تحت رحمة الموارد الفردية والنفسية للفنان، وهذه الموارد تنضب سريعًا بطبيعتها، حتى وإن لم يكن ذلك من واقع تسطيح المبادئ الطبيعية فحسب، والتى لا تستلزم سوى النسخ السطحى للطبيعة، وحينما تصل الطبيعية إلى حدها الأقصى

٣٩ وقد كان رسامو الأيقونات من الرهبان الذين كانوا يعدون أنفسهم قبل العمل بالصيام والصلاة والاعتراف والتناول، حتى إن الألوان كانت تعجن بالماء المقدس وتخلط بالأتربة التى يجمعونها من على الأشياء المباركة، ولم يكن ذلك ممكنًا ما لم تمتلك الأيقونة خاصية تكريسية.

فى السطحية تصير إلى وحشية السريالية surrealism، أى ما فوق الواقع. وما السريالية إلا تحلل لجسد الفن بحيث يحق لها أن تسمى infrarealism أى ما تحت الواقع، وما هى إلا نتائج شيطانية لطبيعة إبليسية. والطبيعة حقًّا إبليسية من حيث رغبتها فى تقليد مخلوقات الله، ناهيك عن توكيدها للعنصر النفسانى على حساب ما هو كلى، وقبل أى شىء آخر على حساب الرمز. والإنسان عليه أن يقلد فعل الخلق وليس الأشياء المخلوقة، وهذا هو ما يحدث فى الفن الرمزى، ونتائجه 'إبداعات' وليست نسخًا مكررة من إبداع الخالق، ولكنها بالأحرى انعكاس لها حسب التشبيه الحقيقى، وتسفر عن البعد المتعالى فى الأشياء، وذلك السفور هو السبب الكافى والوحيد لوجود الفن بالإضافة إلى الاستخدامات العملية لمنتجاته، وفى هذه المسألة انعكاس ميتافيزيقى للعلاقة وقد نوهنا عنه فيما تقدم، فالمخلوقات من جهة الله سبحانه لا تعدو مظاهر برّانية لوجوده المتعالى، أما من جهة الفنان فهى انعكاس لحقيقة جوَّانية ما هو بذاته لا مظهرا برَّانيًّا لها، فالله سبحانه يصور مخلوقاته، بينما الإنسان يجسد جوهر ذاته على الأقل بشكل رمزى. وفى نطاق المبادئ فإن الباطن يتجلى فى الظاهر، ولكن فى مستوى التجليات فإن الظاهر يعمل على تشكيل الباطن، وحقيقة أن العمل الفنى أكبر من الفنان

ذاته بمعنى خاص سبب كاف لوجود الفن التراثى بأكمله وبكل أنواعه، ويستعيد هذا الفن الفنان بمعجزة الخلق الفنى ذاتها إلى تخوم جوهره الربانى[٤٠].

٤٠ ويفسر ذلك مكمن الخطر لدى الشعوب السامية فيما يتعلق بالتصوير وعلى الأخص بنحت الكائنات الحية، فى حين أن الهندوس وشعوب شرق آسيا يتعبدون للحقيقة الربانية بالرموز، ولا بد أن نتذكر أن الرمز هو حقًّا ما يرمز إليه فيما يتعلق بحقيقته الجوهرية، فيميل الرجل السامى إلى تأليه الرمز ذاته، وقد كان ذلك أحد أسباب تحريم النحت والتصوير بين الشعوب السامية، وكان السبب بالتأكيد فى منع الانحرافات إلى الطبيعية، وهو خطر حقيقى يتهدد الذين تسود على عقلياتهم الميول الفردية والعاطفية.

وقد وجب الآن أن نعود إلى الجوانب الأكثر مباشرة من مسألة وحدة الأشكال الدينية، وننوى أن نبين فى هذا الفصل كيف أن الكلية الرمزية لكل من هذه الأشكال تتضمن قصرًا للكلية بالمعنى المطلق. والإيمان الحق الذى يتوخى الوقائع المقدسة معرَّض لأن يبدو كالبطلان بدرجة أو أخرى عندما يُنقل بوسائل اصطناعية من حيِّز هيكله الربانى، مثل مسألة جسدانية المسيح عليه السلام، والتى تعكس حقًّا وصدقًا حقائق كلية. ومن جهة المسيحية الغربية فهذا الهيكل هو العالم الغربى، والذى يمثل فيه المسيح 'الحياة' بأداة التعريف وبلا صفة خاصة. وقد حطمت الفوضى الحديثة ذلك الهيكل، وانتشرت الإنسانياتية ظاهريًّا بشكل اصطناعى وبطريقة كمية. ونتيجة ذلك رفض بعض الناس أن يقرُّوا بإمكان بعث 'مسحاء' آخرين، فى حين ذهب آخرون إلى النقيض بحيث ينكرون على عيسى عليه السلام صفة المسيح. وكان ذلك كما لو أن بعض الناس قد واجهوا واقعة اكتشاف مجموعات شمسية أخرى، وبقوا على إصرارهم أن شمسنا هى الشمس الوحيدة، فى حين لجأ الذين أدركوا أن شمسنا ليست الوحيدة إلى إنكار أن شمسنا هذه

شمس حقًّا، إذ تنتفى واحدية كل شىء حيث إنه ليس فريدًا. وحقيقة الأمر تقع بين الرأيين فشمسنا حقًّا هى 'الشمس'، ولكنها فريدة فى حدود النظام التى هى المركز منه، وهناك شموس بقدر ما هناك من مجموعات شمسية، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون كل منها فريدًا فى موضعه بالتعريف. فالشمس، والأسد، والنَّسر، وزهرة العباد، والعسل، والكهرمان، والذهب، كلها تجليات للمبدإ الشمسى، وكل منها فريد ومطلق بشكل رمزى فى حدود مجاله، وعندما تنفصل عن الحدود التى تحدها فى الوسط الذى تنتمى إليه تكف عن أن تكون فريدة، وتصبح مع غيرها مجرد أنظمة مغلقة، أو أكوان صغرى microcosms، وتتجلى نسبية واحديتها من خلال مجالاتها المتناظرة، وهذه التجليات ترتبط حقًّا بالمبدإ الشمسى، وتضفى عليه صيغًا تتوافق مع إمكانيات المجالات التى تنتمى إليها. وإذا صرحنا بأن المسيح عليه السلام ليس 'ابن الله' كما تعرفه العقيدة المسيحية، وقلنا عنه إنه 'أحد أبناء الله' فحسب، فسوف يكون ذلك باطلا ذلك لأن 'الكلمة' فريدة، تعكس تجلياتها كافة تلك الفرادة الربانية بالضرورة. وتحتوى بعض أسفار العهد الجديد على إشارات بأن 'العالم' الذى كان المسيح عليه السلام 'شمسه' مرتبط بالإمبراطورية الرومانية، وكانت بذلك تمثل دائرة توسع الحضارة المسيحية

الربانية ومجال حياتها، وحينما تذكر فى تلك المتون عبارة «كل أمة تحت السماء» أعمال الرسل ٢ : ٥ فقد كانت تلك الأمم المشار إليها جميعًا من أعمال الإمبراطورية الرومانية[٤١]. وعليه

٤١ عندما تحدث متون العهد الجديد عن «يهود رجال أتقياء من كل أمة تحت السماء» سفر أعمال الرسل ٢:٥ فمن الواضح أن المتون لم تورد ذكر اليابانيين أو البيروفيين، ذلك رغم أن أولئك ينتمون إلى العالم الأرضى ذاته تحت السماء. ثم إن المتون ذاتها توضح ما كان يعنيه واضعو العهد الجديد بعبارة «كل أمة تحت السماء» عندما ذكروا: «فرتيون وماديون وعيلاميون والساكنون ما بين النهرين واليهودية وكبدوكية وبنتس وآسيا، ١٠ وفريجية وبمفيلية ومصر، ونواحى ليبية التى نحو القيروان، والرومانيون المستوطنون يهود ودخلاء، ١١ كريتيون وعرب، نسمعهم يتكلمون بِألسنتنا بعظائم الله» أعمال الرسل ٢: ١٠-١١. كما أن المفاهيم المحددة ذاتها قد جاءت فى كلمات بولس الرسول «أولا، أشْكر إلٰهى يسوع المسيح من جهة جميعكم، أن إيمانكم ينادَى به فى كل العالم» رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١ : ٨، ومن الواضح أن كاتب هذه الكلمات لم يعن الإشارة إلى أن الإيمان المسيحى لكنيسة روما الأولى كان معروفا عند كل الشعوب التى تشكل 'كل العالم' فى العلوم الجغرافية لزمننا هذا، مثل المونغوليين أو الآزتيك على سبيل المثال. لقد كان 'العالم' بالنسبة إلى المسيحية هو العالم الغربى، وبامتدادات معينة فى الشرق الأوسط. وحين يتكلم بولس الرسول عن الحواريين مفسرا عبارتين من المزمور، فبالإضافة إلى المعنى الميتافيزيقى بالضرورة للآية «إلى جميع الأرض خرج صوتهم، وإلى أقاصى المسكونة أقوالهم» فإنها تفسر حرفيًا بأنه 'لم يكن هناك لسان ولا لغة لم تسمع بها أصواتهم، وقد ارتاد نسلهم الأرض كلها، وبلغت كلماتهم العالم بأسره، فمن ذا الذى سوف يتهمه بالضلالة على أساس أنه لم يبعث رسولا إلى سيبيريا مثلا أو إلى مجاهل الأرض؟ ومن ذا الذى ينكر أن طريقته فى الحديث يمكن أن تفسر فقط وتبرر فى ضوء المحددات اللازمة لكل 'عالم' دينى؟ وكذلك حينما قال القديس الشهيد جوستين بعد قرن من السيد المسيح عليه السلام إنه ليس هناك جنس بشرى سواء أكان من اليونانيين أو الهمج أو غيرهم لم تذكر فيه كلمة المسيح عليه السلام فمن ذا الذى يجرؤ على ترجمة هذه العبارة حرفيًا ويتهم القديس بالتزوير أو الضلالة؟ وقد أصدر المسيح عليه السلام أمرا «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم» متى ٢٨ : ١٩، فمن المفهوم أن هذا القول يعنى كل إنسان على ظهر البسيطة، ولكن حين يأمر المسيح عليه السلام «اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» مرقص ١٦ : ١٥ فلا بد من التحوط حتى لا تترجم حرفيًا بحيث يكرزون لكل المخلوقات بلا استثناء بما فيها الحيوان

فعندما يقال «وليس بأحد غيره الخلاص، لأن ليس اسم آخر تحت السماء قد أعطى بين الناس به ينبغى أن نخلص» أعمال الرسل ٤ : ١٢ فليس هناك مبرر لافتراض أن تعبير 'تحت السماء' يعنى أكثر مما يعنى تعبير 'الشمس' فى الفقرة السابقة، ذلك بالطبع فيما عدا لو كان اسم 'عيسى' يفهم على أساس دلالته الرمزية باعتباره الكلمة ذاتها، وهو الأمر الذى يعنى أنه ليس فى العالم سوى اسم واحد يخلص الناس وهو الكلمة، وأيًّا ما كان الحال، أو بكلمات أخرى أيًّا ما كان الشكل الذى تتخذه هذه الكلمة الخالدة، وسواء أكانت عيسى أم بوذا أو أى اسم آخر.

ومن شأن هذا التناول أن يثير مسألة لا يجوز السكوت عليها،

والنبات، كما يجب الاحتراز أيضا لتجنب الترجمة الحرفية للعبارة فى نفس الفقرة والتى تقول إن المؤمنين موهوبون بهبة إعجازية مثل الحصانة من السموم أو شفاء المرضى. ومما له مغزى أيضا أن سفر أعمال الرسل لا يذكر شيئا عن أمور هؤلاء الرسل الذين ارتحلوا عن العالم الرومانى، ذلك فى حين أن بولس الرسول وصاحبه تيموثى«... منعهم الروح القدس أن يتكلموا بالكلمة فى آسيا فلما أتوا إلى ميسيا حاولوا أن يذهبوا إلى بِثينية، فلم يدعهم الروح» أعمال الرسل ١٦: ٧.

وكل هذه الأمثلة تشير بشكل يكاد يكون مباشرا إلى أن العالم الرومانى كان مرادفا رمزيا وتراثيا للعالم أجمع، وقد كان التراث الصينى بنفس الطريقة يرادف بين 'الشعب الصينى' والإنسانية جمعاء، ولكن فيما يخص المسيحية فهناك براهين إيجابية تؤيد ما ذكرنا، وهى أن روما المسيحية وهى مركز العالم المسيحى الغربى، قد ورثت روما القديمة التى كانت مركز العالم الرومانى، وأن البابا وهو 'الحبر الأعظم potifex maximus' هو وريث الإمبراطور الرومانى، ولا ننسى أن المسيح عليه السلام قد قال: «أعطوا ما لقيصر لقيصر»، وفى ذلك اعتراف بمشروعية القيصر التراثية.

ألا وهى مشروعية النشاط الذى يقوم به المبشرون المسيحيون الذين يعملون خارج حدود العالم المسيحى المرسوم. ونجيب على هذا الأمر بأن المبشرين يتبعون طريقًا ذا جانب تكريسى من حيث المبدأ، رغم أن مكاسبهم راجعة إلى هيمنة ظروف شاذة مثل التوسع الغربى على حساب الحضارات الأخرى، كما هى راجعة إلى السيادة المادية القاهرة الناشئة عن الانحراف الغربى. وبناءً عليه فسوف تحتفظ الحقيقة الذاتية لذلك الطريق بمعناها الميستيكى، مستقلا عن الواقع الموضوعى الذى يعمل فيه المبشرون. والجانب الإيجابى هو أن ذلك النشاط ما زال يستقى من مصادره الإنجيلية، ولا يمكن أن يضيع ذلك الجهد لمجرد انتهاك حدود العالم المسيحى والتى رسمت قبل الأزمنة الحديثة، إلا أنه الآن فى ظروف استثنائية وتحت شروط خاصة، والعدوان على عوالم أخرى رغم أنها لا تعرف المسيح عيسى عليه السلام إلا أنها 'مسيحية' من حيث معرفتها بالمسيح الكلى، أى بالكلمة الكلية التى هى إلهام للوحى بأكمله، ولهذا لا يحتاجون إلى الصبوة نحو دين جديد. ولكن ذلك الجانب الإيجابى لنشاط المبشرين يتجلى فحسب فى أحوال استثنائية فى العالم الموضوعى، مثل أن يكون النفوذ الروحى الذى يشع من أحد القديسين أقوى من النفوذ الروحى المحلى الذى ضعف بالمادية المهيمنة فى

البيئة المحلية، أو لأن المسيحية أكثر صلاحية لعقليات خاصة لأفراد معينين، وهو الأمر الذى يعنى نقص فهمهم لدينهم، وتطلعهم إلى مكاسب روحية أو غيرها قد تعمل المسيحية على إرضائه. ومعظم هذه الملاحظات تنطبق بالطبع بشكل عكسى على أديان غير مسيحية، بفارق يتلخص فى أن الصبوة فى الحالة الأخيرة نادرة للغاية، ولأسباب ليست مشاكلة للأسباب الغربية. ففى المقام الأول أن الشرق لا يحتكم على مستعمرات ولا محميات فى الغرب، ولا هو يقيم إرساليات محمية فيه، وثانيًا أن الغربيين يضفون واقعية على الإنكار البسيط للأديان أكثر كثيرًا مما يضفونه على الروحية المغايرة[٤٢]. أما عن التحفظات التى يمكن أن نبديها على النشاط التبشيرى فلابد من مراعاة أن هذه التحفظات لا تتعلق بالمناحى الإنجيلية المباشرة، إلا فيما يخص التقليل من شأن هذه المناحى وحتى من احتمال تحللها من واقع الظروف الشاذة التى أشرنا إليها سلفًا، ولكنها تتعلق فقط وببساطة بمناصرتها الفعالة للهمجية الغربية الحديثة.

وسوف ننتهز هذه الفرصة للإشارة إلى أن الشرق كان فى حال من التدهور الشديد عندما بدأ التوسع الغربى، إلا أن

٤٢ وقد شهدنا فى منتصف القرن العشرين ظاهرة الأعداد المتزايدة من الغربيين الذين يتوجهون إلى الانضمام إلى أشكال من الروحانية الشرقية، سواء أكانت أصيلة أم زائفة.

ذلك التدهور لا يمكن أن يقارن بتدهور الغرب الحديث، والذى تعتبر طبيعته فى بعض المناحى الثانوية على الأقل على العكس التام من طبيعة تدهور الشرق. ففى حين كان تدهور الشرق سلبيًا ويمكن أن يضاهى بتحلل بنية طبيعية فى شيخوختها، فإن التدهور الغربى كان على العكس من ذلك إيجابيًا وإراديًا، أو دماغيًا من باب التعبير، وهذا هو ما يضفى على الغربيين إحساسًا بالتفوق، فهو نسبى للغاية حتى إن كان موجودًا حقًا فى مستوى نفسى معين ومن واقع الاختلاف الذى ذكرناه توًا، ويختفى على الفور بمجرد مواجهته بالتفوق الروحى للشرق. ويمكن أيضًا القول بأن تدهور الشرق نابع من قصور ذاتى، فى حين أن التدهور الغربى قائم على الضلال. والأمر الوحيد الذى يربط بين النوعين هو سيادة العنصر الانفعالى فيهما، وسيادة ذلك العنصر فى المجال الإنسانى خصيصة من خصائص الزمن المظلم الذى يلف العالم بأكمله، وقد تنبأت به كل المذاهب المقدسة. وإذا كان ذلك الاختلاف فى صيغة التدهور يفسر احتقار كثير من الغربيين لبعض الشرقيين الذين يلتقون بهم، فهو من ناحية احتقار غير ناتج دائمًا لسوء الحظ عن مجرد التحيز، فيما يتصل بكراهية الشرق التراثى فى الغرب، ومن ناحية أخرى فى الإعجاب الأعمى الذى يبديه كثير من الشرقيين بالعقلية

الغربية، ولا حاجة للقول بأن احتقار الشرق القديم للغرب الحديث ليس قائمًا على مجرد الأسباب النفسية، ويكون بذلك نسبيًا ومطروحًا للجدل، ولكنه مؤسس على أسباب روحية، وهى الأسباب الوحيدة الحاسمة. فحين يكون الشرق مخلصًا لروحه فإن 'التقدم' الغربى فى نظره لن يكون إلا دائرة مفرغة، تحاول بلا جدوى أن تدفع بؤسًا محتملا على حساب الأمر الوحيد الذى يضفى على الحياة معنى.

ولكن لنعد مرة أخرى إلى مسألة التبشير، فمشروعية الانتقال من دين إلى آخر لن تمنع الصبوة الحقيقية فى حالات معينة، فالصابئ هو من يغير دينه إلى دين آخر دون أسباب مقبولة. ومن ناحية أخرى فحينما يحدث تحول من دين راشد لآخر فإن الأسباب الدافعة سيكون لها على الأقل قيمة ذاتية. ولا حاجة إلى التنويه بإمكانية الخروج من دين منها إلى آخر دون تحول، وهو الأمر الذى قد يحدث بناءً على أسباب جوّانية، وهى بالتالى روحية، وفى هذه الحالة سوف تكون الأسباب التى دفعت إلى التغيير مشروعة بشكل ذاتى وبشكل موضوعى أيضًا، وإلا لن يكون هناك مناسبة للحديث عن الأسباب الذاتية بأى معنى كان.

وقد رأينا سلفًا كيف ترى البرّانية الأشكال الأخرى من الدين، والتى يحددها عاملان أحدهما إيجابى والآخر

سلبى، فالأول هو طبيعة التوحيد الكامن فى كل وحى منزل، والثانى نتيجة ظاهرية لذلك التوحيد وهو رفض 'وثنية' معينة. وفيما يتصل بالمسيحية فيكفى أن نوقّع الحالة فى إطار حدود توسعها الطبيعى، والتى لم يكن من شأنها أن تجاوزه إلا نتيجة الانحراف الغربى، ذلك عدا استثناءات نادرة، وعندئذ سوف نفهم أن هذين العاملين لن ينطبقا خارج حدودهما شبه الطبيعية، ولكنهما على العكس من ذلك يصيران إلى الكلية، أى ينتقلان إلى مستوى التراث الأولانى الذى يعيش أبدًا فى قلب كل الأديان الراشدة. وبتعبير آخر فمن الضرورى أن نفهم أن كلًّا من تلك الأديان الأخرى يمكنه أيضًا أن يدعى لنفسه التوحيد ذاته، والحق فى رفض 'الوثنية' ذاته، وهو الأمر الذى يعنى أن كلًّا منها هو شكل من أشكال ما تسميه اللغة المسيحية 'الكنيسة الخالدة'، من واقع رشدها الكامن فيها.

ولا يمكن أن نؤكد بشكل جامد أن المعنى الحرفى للمتون الربانية التى تتعلق بعوارض حياة الإنسان، هو بالضرورة معانٍ محددة، أى إنها تتوقف عند حدود المجال الذى قدر لها أن تنطبق عليه بالمشيئة الربانية، ومعيارها كامن أساسًا فى طبيعة الأشياء ذاتها، وعلى الأقل فى الأحوال الطبيعية، وأن المعنى الروحى البحت هو الذى يمكن أن يكون مطلقًا

فحسب، والوصية التى تقول «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم» ليست استثناءً من كل الحالات الأخرى التى تتضح حدود معانيها الحرفية للكافة. ولا شك أن ذلك راجع إلى أنه ليس هناك مكسب يعود من وراء إضفاء معنى غير مشروط عليها. ومن بين الأمثلة التى تتواتر على الذاكرة مسألة تحريم القتل، أو إدارة الخد الأيسر، أو التكرار غير المحمود لأدعية الصلوات، وأخيرًا عدم التفكير فى الغد. إلا أن المعلم الربانى عليه السلام لم يفسر مطلقًا حدود انطباق تلك الوصايا، حتى إن الأمر يبدو كما لو كان غير مشروط منطقيًا مثل وصية «تلمذوا جميع الأمم». ومن المهم بعد مقالنا هذا أن نضيف أن المعنى الحرفى وتفسير كلمة بكلمة هو أيضًا أمر وارد فى حدود معينة، وليس فى مسألة تبشير كل الأمم فحسب، بل أيضًا فى الأقوال الأخرى للمسيح عليه السلام. وما يهم حقًّا هو القدرة على وضع تلك المعانى فى مواضعها الصحيحة، ودون استبعاد المعانى الأخرى المحتملة. وإذا كان الحق فى مسألة تبشير الأمم فى كونها وصية محددة تمامًا بغرض تأسيس العالم المسيحى، إلا أنها تعنى أيضًا بشكل ثانوى تعليم الإنجيل لكل الناس الذين يمكن الوصول إليهم، فهى حقيقية تمامًا فى هذه الحالة مثل مسألة إدارة الخد الأيسر، والتى تفسر حرفيًا فى بعض المجاهدات الروحية، ولكن

هذا يستلزم أيضًا أن يكون التفسير الأخير ثانويًا بالنسبة إلى المعنى الحرفى لمسألة تبشير الأمم. وحتى نوضح الفروق بين المعنيين الأوّلى والثانوى فسوف نتذكر الفارق الذى نوهنا عنه سلفًا، وهو أن الحالة الأولى تكون الغاية منها موضوعية فى إطار تأسيس العالم المسيحى، وفى الحالة الثانية تكون ذاتية وروحية فى تبشير الذين ينتمون إلى حضارات أخرى، بمعنى أن جانبها الداخلى أكثر أهمية من جانبها الخارجى، والذى لا يعدو فى هذا المقام أن يكون دعمًا للتحقق التكريسى. وعلى سبيل الاعتراض فلا شك أن كلمات المسيح عليه السلام هذه يمكن أن تكون مرجعًا «ويكرز ببشارة الملكوت هذه فى كل المسكونة شهادة لجميع الأمم. ثم يأتى المنتهى» متى٢٤ : ١٤، ولكن الإجابة هى أنه إذا كانت هذه الكلمات تشير إلى العالم أجمع وليس الغرب فحسب، فذلك لأنها ليست أمرًا ولكنها نبوءة، ولأنها تشير إلى أحوال دورية تختفى فيها الحدود بين العوالم التراثية المختلفة، وبتعبير آخر فسوف يستعيد العالم الأولانى لكل من الهند والصين 'كالكى أفاتارا Kalki Avatara' فى الهندوسية و'بوديساتفا مايتريا Bodhisatva Maitreya' فى البوذية.

لقد ذكرنا سابقًا أن الوصية التى ألقاها المسيح عليه السلام

على الحواريين كانت محددة فى تطبيقها على العالم الرومانى ذاته، وهذه الحدود ربانية وليست اعتباطية، ولكن الأمر هو أن تلك التحديدات ليست قاصرة على العالم المسيحى، فالتوسع الإسلامى على سبيل المثال هو بالضرورة محدود بالحدود ذاتها للأسباب نفسها، وبناءً عليه فقد خُيِّرَ الأعراب المشركون بين الإسلام والموت، ولكن ذلك المبدأ قد سقط بمجرد أن تعدى الإسلام حدود الجزيرة العربية، فنجد أن الهندوس الذين لم يكونوا موحدين[٤٣]، وقد حكمهم حكام مسلمون لعدة قرون لم يتعرضوا إطلاقًا للخيار الذى كان مفروضًا على الوثنيين الأعراب بعد انهزامهم بفترة وجيزة. وهناك مثال آخر نتخذه من المحددات التراثية للعالم الهندوسي. ونضيف أن دعوى الهندوسية بكليتها تتسق مع الطبيعة الميتافيزيقية والتأملية لهذا الدين، والذى يتميز بوداعة لا وجود لها فى المنظور اللاهوتى الغربى. ومفهوم 'ساناتانا دارما Sanatana Dharma' أى الناموس الخالد أو الأولانى هو فكرة سكونية وليست حركية، بمعنى أنها تسليم بحقيقة وليست طموحًا انفعاليًا كما هى حال المفاهيم السامية المناظرة،

٤٣ والموحدون هم 'أهل الكتاب'، أى اليهود والمسيحيون، والذين نزل عليهم الوحى فى السلسلة الروحية لإبراهيم عليه السلام. ومن نافلة القول أن الهندوس رغم أنهم لم يكونوا موحدين فلم يكونوا بالتأكيد مشركين بالمعنى السامى للكلمة، حيث إن الوعى بالوحدة الميتافيزيقية فى أشكال شتى هو أكثر الخصائص وضوحًا فى الروح الهندوسية.

والتى تتأصل فى فكرة ضرورة نشر الإيمان على الإنسانية قبل أن يُحكَمَ بينها بالحق. أما فى حالة المفهوم الهندوسى فإن التراث البراهمى هو الحق ذاته، وهو الناموس الذى لم يمتلكه الآخرون، وسواء أكان ما يملكونه ليس إلا تراثًا جزئيًا، أم لأنهم قد غيروا منه، أو حتى استبدلوا الأغاليط التى هى أدنى بالتراث الذى هو خير، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى تحويل معتقداتهم، ذلك لأنهم إن سقطوا من 'ساناتانا دارما'، فلن يستثنوا من إمكانية الخلاص من هم فى ظروف روحية أدنى من الهندوس. ومن وجهة النظر الهندوسية فليس هناك ما يمنع أن يصل 'منبوذ' إلى مقام اليوجى أو حتى إلى مقام الـ'أفاتارا'. والحق أن الهندوس يجلون الأولياء المسلمين والبوذيين والمسيحيين جميعًا. ولو كان الأمر حقًّا بخلاف ذلك ما ظهر اصطلاح مثل 'مليكشا أفاتارا Meleccha Avatara' أى 'التنزيل الربانى على الهمج' ولم ليكن له معنى. ومن الجلى أن ظهور حالة الولاية أو القداسة بين غير الهنود سوف يكون أكثر ندرة من ظهوره فى إطار 'ساناتانا دارما'، ومحرابها الأعلى هو أرض الهند المقدسة[٤٤].

٤٤ ولقد كان فى جنوب الهند 'أفاتارا' لـ'شيفا' من طبقة 'المنبوذين'، وهو المعلم الروحى العظيم 'تيروفالوفار'، وهو الربانى الذى ما زالت ذكراه حية فى منطقة التاميل، وقد ترك كتابا ملهما هو الـ'كورال Kural'.

ونجد فى بعض آيات القرآن مفهوما مساويا لمفهوم ساناتانا دارما الهندوسى، والتى تشير

وفى هذا السياق يبرز تساؤل عما إذا كان تخلُّل الإسلام فى أرض الهند يُعدُّ اجتياحًا غير مشروع من الناحية الدينية؟ ويُطرح التساؤل نفسه فيما يتعلق بالمناطق التى دخلها الإسلام فى الصين وفى جنوب شرق آسيا. ومن اللازم للإجابة عن هذا التساؤل أن نتطرق أولاً إلى أمور قد يبدو أنها بعيدة بعض الشىء عن موضوعه، ولكنها ضرورية فى هذا السياق. فقبل كل شىء لابد من وضع الحقيقة التالية فى حسباننا وهى أن الهندوسية قد احتفظت بطبيعتها الأولانية رغم أنها قد طوعت نفسها فيما يتصل بحياتها الروحية مع الأحوال الدورية التى كان عليها مواجهتها فى سياق وجودها التاريخى. وهذا الأمر هو أوضح ما يكون فى بنيتها الصورية، ودون تجاهل التعديلات الثانوية التى نجت عن قوة الأحداث، وعلى سبيل المثال الانقسام الذى أصاب الطبقات بشكل غير محدود، ولكن تلك الأولانية التى تشبعت بالوداعة التأملية قد خيم عليها تفوق العنصر الانفعالى فى العقلية العامة بدرجة متزايدة، وهو أمر متساوق مع قانون الانحطاط الذى يميز كل دورة من دورات حياة الإنسان على الأرض. وقد أصيبت الهندوسية بناءً على ذلك

إلى أن الله جل جلاله قد بعث لكل أمة نبيًا، والاستدلال البرّانى بأن كل الشعوب قد أنكرت أو تناست وحيها الخاص لا أساس له فى القرآن.

بفقدان بعض واقعيتها وحيويتها فى عملية الابتعاد التدريجية عن أصولها، ولم يكف إعادة التلاؤم الروحى، ولا ظهور الطرق 'التانتارية Tantaric' و'البهاكتية Bhaktic'، ولا التلاؤم الاجتماعى بموجب انفصال الطبقات المشار إليه آنفًا لمحو عدم التناسب الذى حدث بين الأولانية التى تكمن فى الدين والعقلية التى يحكمها الانفعال[٤٥]. إلا أنه لا سبيل إلى استبدال

٤٥ وقد كانت إحدى علامات ذلك التعتيم الترجمة الحرفية للتون الرمزية عن هجرة الأرواح tranmigration بما يفتح الباب لنظرية تناسخ الأرواح reincarnation. وحين تطبق تلك الحرفية على الصور المقدسة فإنها تفتح بدورها الباب للوثنية idolatry. ولولا ذلك الجانب الوثنى، والذى يصبغ عبادة كثير من الطبقات الدنيا فى الهندوسية، لما كان للإسلام أن يتجذر إلى هذه الدرجة فى العالم الهندى. وإذا نحن اعتمدنا على الترجمة الحرفية للتون حتى ندافع عن التفسير التناسخى للتون الهندوسية فسوف يكون من المنطق أن نترجم كل شيء فيها بشكل حرفى، وسوف نبلغ فى هذه الحالة نوعا من التشبيهية الفظة والعبادة المتوحشة الفجة للطبيعة الحسية، وسواء أكانت فى شكل العناصر من حيوان أم أشياء، وواقعة أن كثيرا من الهندوس يفسرون رموز هجرة الأرواح بحرفية لهى دليل على التدهور الفكرى، وهو أمر طبيعى فى زمن كالى يوجا Kali yuga، وقد تنبأت به المتون المقدسة. ونجد بالإضافة إلى ذلك فى متون الأديان الغربية نصوصا عن حالة الإنسان بعد الحياة، والتى لا يصح الأخذ بمعناها الحرفى. وعلى سبيل المثال فإن 'نار جهنم' ليست نارا، و'حضن إبراهيم' عليه السلام ليس حضنه الجسدانى، و'الوليمة' التى تحدث عنها المسيح عليه السلام ليست من طعام الأرض. وعليه فإذا كان التناسخ حقيقة فإن الأديان التوحيدية كافة سوف تصبح باطلة، حيث إنها لا تموضع أحوال الإنسان بعد الحياة فى هذه الأرض، ولكن كل تلك الاعتبارات ليس لها وزن كبير بالنسبة إلى استحالة التناسخ الميتافيزيقية. وحتى لو اعترفنا بأن هناك وليًا هندوسيًا عظيمًا قد قرر أن يتبنى التفسير الحرفى للتون فيما يتصل بمسألة كوزمولوجية كهجرة الأرواح، فإن ذلك لا يثبت شيئا مناقضا لقداسته، حيث إن من الممكن أن يكون قد استوعب المعرفة بشكل منفصل تمامًا عن الحقائق الكوزمولوجية، وإن ذلك يتضمن رؤية تركيبية وباطنية للحقيقة الإلهية. ولا ينطبق الأمر نفسه على حالة الشخص الذى امتهن طرح المذهب الكوزمولوجى أو التعليق عليه،

الهندوسية بشكل دينى آخر يتلاءم مع الأحوال الخاصة التى تميز النصف الأخير من زمن 'كالى يوجا'، حيث إن العالم الهندوسى ككل لا يحتاج إلى تغيير كلى، فإن وحى 'مانو فايفاسفاتا' قد احتفظ بالواقعية والحيوية بدرجة كافية تبرر ثبات تلك الحضارة. إلا أنه لابد من معرفة أن هناك موقفًا متناقضًا فى الهندوسية، بحيث يمكن أن نقول إنها حية وواقعية، فى حين أنها لم تعد كذلك فى بعض جوانبها الثانوية. وقد كان على كل من هاتين الحقيقتين أن تؤديا إلى نتائج فى عالم الظاهر، فنتيجة حيوية الهندوسية تجلت فى مقاومتها التى لا تلين للبوذية والإسلام، بينما كانت نتائج ضعفها أولا انتشار موجة البوذية التى انحسرت، وثانيًا توسع واستقرار الحضارة الإسلامية على أرض الهند.

إلا أن وجود الإسلام فى الهند يمكن أن يفسر لا بحقيقة أن الإسلام كان أحدث الأديان العظمى فحسب[٤٦]، بل لأنه أيضًا كان أكثر ملاءمة من الهندوسية للأحوال العامة فى الألفية الأخيرة من العصر المظلم، أو بكلمات أخرى من

ولكن من واقع القوانين الروحية التى تحكم زماننا وهذه المهنة لا يكاد يمكن أن تقوم حاليا فى إطار دين بعينه.

٤٦ والإسلام هو الوحى الأخير من الحقبة الدورية الحالية للإنسانية على الأرض، مثلما كانت الهندوسية تمثل التراث الأولانى دون أن تربط نفسها به بوضوح، حيث إنها كانت فى الواقع أكثر فروعه قربًا منه، ونتيجة لذلك فقد كان بين الشكلين الدينيين علاقة دورية وكونية، وهذه العلاقة لم تكن على سبيل المصادفة بحال.

واقع حسبانه لتفوق العنصر الانفعالى فى نفوس الناس، وأيضا لتحسبه للظروف التى تلت، فإن التدهور الدورى يأتى معه بتعتيم شبه عمومى، ويسير قدمًا بقدم مع النمو الهائل لتعداد السكان، وخاصة من المستويات الدنيا، ولكن ذلك التدهور يشير أيضًا إلى ميل كونى مُكَمِّل وتعويضى، سوف يعمل على صعيد المجموع الاجتماعى، بغرض استعادة الكيفية الأصلية، وعلى الأقل من الناحية الرمزية. فأولا سوف يُخترق ذلك المجموع بالاستثناءات على التوازى مع نمو العنصر الكمّى، وكما لو كان عنصر النمو الكيفى أو 'ساتفى Satvic ' أى الاتساق مع الوجود المحض فى المجموع الاجتماعى مُرَكَّزًا على حالات خاصة عن طريق تأثير تعويضى للتوسع الكيفى، وسوف تصبح الوسائل الروحية أكثر فأكثر سهولة للمؤهلين لها، والذين تتسم آمالهم بالجدية. وهذا القانون يبدأ فى الفعالية لأن الدورة الإنسانية التى يصلح لها نظام الطبقات قد قاربت على نهايتها، ولهذا السبب فإن التعويض المطروح يميل إلى استعادة الطبقات كما كانت فى بدايتها وحتى إلى استعادة الإنسانية كما كانت قبل تأسيس نظام الطبقات إن أمكن. وهذه الاعتبارات سوف تمكنا من فهم الوظيفة الربانية الإيجابية للإسلام فى الهند، فأولا الإسلام قائم هناك لاستيعاب العناصر التى لم تعد فى موقعها

الصحيح فى الدين الهندوسى، وذلك راجع إلى الأحوال الدورية المستجدة سالفة الذكر، وفى ذهننا على الأخص العناصر التى تنتمى إلى الطبقات العليا 'دويجا Dwijas'. وثانيًا لاستيعاب عناصر الصفوة التى توجد فى الطبقات الأدنى، والذين يؤهلون فى إطار من التساوى الأولانى. والإسلام من واقع بساطة صورته التركيبية ووسائله الروحية هو أداة طيعة بشكل ربانى لرتق تصدعات معينة تصيب الأديان القديمة والحضارات الموغلة فى القدم، ولاجتذاب ومعادلة جرثومة الانفلات الكامنة فى تلك التصدعات، وبهذه الطريقة، وهذه الطريقة فقط، فإن مجالات تلك الأديان تدخل جزئيًا فى النطاق الربانى للتوسع الإسلامى.

وأخيرا، فسوف نفحص هذه المسألة من زاوية مختلفة بعض الشىء، وحتى لا نهمل أى جانب محتمل لها. فالإمكانية 'البراهمانية' لابد فى النهاية من أن تتجلى فى الطبقات كافة بما فيها طبقة شودرا Shudras، وليس ذلك فقط مجرد صيغة استعارية كما كان التعبير فيما سبق ولكنه على العكس من ذلك بشكل مباشر. وسبب ذلك أن الطبقة الدنيا التى كانت جزءًا فى أول الأمر قد أصبحت كلًّا باقتراب نهاية الدورة، وهذا الكل يضاهى المجموع الاجتماعى، وقد صارت العناصر العليا من ذلك المجموع بمثابة استثناءات طبيعية. أى إن

الوضع الحالى للطبقات يبدو كما لو كان صورة لعدم التمايز الأولانى إلى حد ما وبشكل رمزى، وصارت الفروق الفكرية بين الطبقات أكثر فأكثر ذوبانًا. وقد أصبح تعداد الطبقات السفلى كبيرًا بحيث تشكل الآن شعبًا بكامله، ولذلك يتعاطون كل الاحتمالات البشرية، فى حين تعانى الطبقات العليا التى لم تتكاثر بنفس المعدل من تحلل يزداد وضوحًا لأن 'تحلل الأفضل هو الأسوأ corruptio optimi pessima'. إلا أننا لابد أن نؤكد على سبيل اجتناب سوء الفهم أن الصفوة من الناحيتين الجمعية والوراثية تبقى بين الطبقات الدنيا 'استثناءات تثبت القاعدة'. ولهذا السبب لا يستطيعون الاختلاط بالطبقات العليا، رغم أنهم مؤهلون على المستوى الفردى لسلوك الطرق التى يقتصر ورودها على الطبقات النبيلة. وهكذا ظهرت بالضرورة بعض الشروخ فى نظام الطبقات الذى حافظ على الاتزان بضعة ألوف من الأعوام فى نهاية 'ماها يوجا'، وهو يضاهى عدم الاتزان فى البيئة الأرضية ذاتها. أما الجوانب الإيجابية التى تتضمنها تلك الشروخ فهى نابعة من القانون الكونى للتعويض، والذى كان فى مخيلة محيى الدين بن عربى وبالاتفاق مع أحاديث مختلفة للرسول عليه الصلاة والسلام عندما قال فيما معناه «فى نهاية الزمان تبرد نيران جهنم»، وهذا القانون ذاته هو الذى كان يعنيه

فى حديثه «إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ مَنْ تَرَكَ مِنْكُمْ عُشْرَ مَا أُمِرَ بِهِ هَلَكَ، ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ مَنْ عَمِلَ مِنْهُمْ بِعُشْرِ مَا أُمِرَ بِهِ نَجَا». وكل ما قيل فى هذا الشأن ينطبق بشكل طبيعى على الإنسانية كلها، وليس على الهندوس فقط. وأما عن الشروخ التى اعترت هيكل الهندوسية فهى تظهر بدرجة أو أخرى فى الأشكال التراثية كافة.

وأما عن التشاكل الوظيفى بين البوذية والإسلام فى علاقتها بالهندوسية فإنها يقومان بالدورين السلبى والإيجابى بالنسبة إلى الهندوسية. والبوذيون سواء انتموا إلى ماهايانا أم إلى هينايانا واعون تمامًا بهذا الأمر، فهم يرون فى الغزو الإسلامى للهند عقابًا على الاضطهاد الذى ذاقوه على أيدى الهندوس.

وبعد ذلك الاستطراد الضرورى لتفسير جانب مهم للتوسع الإسلامى، فسوف نعود إلى المسألة الأكثر أساسية وهى ازدواجية الدلالة الكامنة فى الوحى الربانى فيما يتصل بشئون الإنسان. وهذه الازدواجية كانت مقدرة فى اسم 'عيسى المسيح عليه السلام' ذاته فـ'عيسى' و'جوتاما' و'محمد' هى أسماء تدل على الجانب المحدود النسبى لتجلى الروح القدس، وتشكل دعامة لتصور ذلك التجلى، فى حين أن 'المسيح عليه

السلام' و'بوذا' و'رسول الله' تشير إلى الحقيقة الكلية لذلك التجلى نفسه، أى 'الكلمة' بما هى، وتوجد هذه الازدواجية ذاتها فى التمييز بين الطبيعتين الإنسانية والربانية للمسيح عليه السلام، إلا أن وجهة النظر اللاهوتية لا تسمح باستنتاج كل ما يترتب على هذا التميز.

وإذا كان الحواريون قد استوعبوا كلًّا من فكرتى المسيح ورسالته بمعنى مطلق، فلا يصح افتراض أن ذلك راجع إلى محددات فكرية تحد من أفهامهم. ومن الضرورى أن نحسب لحقيقة أن المسيح وكنيسته فى العالم الرومانى قد اصطبغا بصبغة 'مطلقة نسبيًا'، وهذا الاصطلاح الذى يبدو متناقضًا، والذى هو كذلك على المستوى المنطقى، مناظر لحقيقة واقعة، فالمطلق 'بما هو' لابد أن ينعكس أيضًا على النسبى، وهذا الانعكاس يصبح بالقياس إلى النسبيات الأخرى 'مطلقًا نسبيًا'. وعلى سبيل المثال فإن الاختلاف بين باطلين نسبى فحسب، وذلك على الأقل من وجهة نظر الباطل، وسوف يكون أحدهما أكثر أو أقل بطلانًا من الآخر، أما الاختلاف بين الباطل والحق فسوف يكون مطلقًا، ولكن بشكل نسبى فحسب، أى دون الخروج من دائرة النسبيات، ذلك أن الباطل بصفته تعبيرًا عن الكفر بالحق لا يمكن أن يكون مستقلًّا بشكل مطلق عن الحق، وبتعبير آخر فإن الباطل بصفته غير إيجابى بذاته

ولا يمكن أن يكون مقابلا عكسيًا للحق كما لو كان أحدهما يساوى الآخر، ولا هو حقيقة مستقلة بذاتها. ومن شأن هذا الطرح أن يمكِّن لفهم السبب الذى لا يستحيل بموجبه وجود أمر 'مطلق نسبيًا'، فإن النسبي ليس شيئًا بذاته، ولا يمكن أن يوجد بأى درجة كانت. وقد كنا نقول إن العالم الرومانى قد أضفى على المسيح عليه السلام وكنيسته صفة فريدة، وهى لذلك سمة 'مطلقة نسبيًا'، وبتعبير آخر فإن وحدانية المسيح وكنيسته والفداء من النواحى المبدئية والميتافيزيقية والرمزية قد جرى التعبير عنها بصيغة وحدانية الحقيقة على المستوى الأرضى. وإذا لم يكن الحواريون قد طُلِبَ إليهم التعبير عن الحدود الميتافيزيقية التى تتضمنها كل حقيقة بالضرورة وإذا لم يُطلب منهم بناءً على ذلك مراعاة كلية الدين على أساس الحقائق فلا يعنى ذلك أن علمهم الروحى لم يصل إلى المعرفة بهذه الكلية من حيث المبدأ، وحتى إن لم تتحقق تلك المعرفة فى التطبيقات المحتملة فى عوارض محددة. وعلى سبيل المثال فإن العين التى ترى دائرة تستطيع أن ترى كل الأشكال حتى لو لم تكن الدائرة موجودة، ولكن العين لا ترى سوى الدائرة فحسب. ويعتبر من نافلة القول أن نتصور ماذا كان يمكن أن يقوله الحواريون أو حتى المسيح نفسه لو أنهم التقوا ببوذا، ذلك أن أمورًا من هذا القبيل لا تحدث

فى الواقع، إذ إنها تكون مناقضة للقانون الكونى. وربما لم يكن من قبيل التزيُّد أن نقول إن أحدًا لم يسمع قط عن لقاء جرى بين اثنين من كبار الأولياء ينتمى كل منهما إلى حضارة مختلفة. ولقد كان الحواريون يشكلون مجموعة فريدة فى العالم الذى كان مقدرًا له أن يستقبل أنوارهم. وقد كان وجود الأسَّينيين والفيثاغوريين أو غيرهم من المتنسكين بينهم أمرا مسموحًا به، ولابد أن نور هذه الفئات القليلة الخافت قد غرق فى ضوء المسيح الباهر، ولم يكن الحواريون مهتمين بهؤلاء 'الكاملين' من الناس إذ قال المسيح عليه السلام «... لأنى لم آت لأدعو أبرارا، بل خطاة إلى التوبة...» متى ٩ : ١٣. ومن وجهة نظر مختلفة بعض الشيء رغم أنها تتصل بمبدإ القصر الدينى ذاته يمكن ملاحظة أن بولس الرسول الذى كان مهندسًا للتوسع الأولانى للمسيحية، كما كان عمر رضى الله عنه فى الإسلام فيما بعد، قد تجنب التطرق إلى الجانب الربانى من ذلك الشكل الأخير من الدين، بناءً على فقرة ملغزة فى سفر أعمال الرسل. فسوف نضيف فحسب، ودون أن نصر على مسألة انطباق حدود التوسع تلك على تعريف الحدود السياسية أن اتجاه الحواريين نحو الغرب له قيمة رمزية، وليس من جهة الإسلام بقدر ما هى من جهة محددات العالم المسيحى ذاته، وإضافة إلى ذلك فالطريقة التى

تحكى بها هذه الرواية بما فيها من إشارة إلى تدخل الروح القدس وروح عيسى دون ذكر الأسباب التى وراء هذه الإلهامات تجعل من الممكن قبول الرأى القائل بأن السبب فى عودة الحواريين المفاجئة كان سببًا ظاهريًّا ولم يكن بناءً على مغزى مبدئى، أو أن الرواية ذاتها كانت من بين أحداث الرحلة العادية[٤٧]. وأخيرًا فإن حقيقة أن الإقليم الذى حدث فيه ذلك التدخل من جانب الروح كان يسمى 'آسيا' تضيف إلى القيمة الرمزية للظروف المطروحة.

٤٧ ونحن نرغب أن نقرر بوضوح أننا استخدمنا أمثلة معينة بدلا من الاقتصار على جانب المبادئ والعموميات، ولم يكن ذلك إطلاقا بنية إقناع المعارضين الذين استقرت عقولهم على ما هم فيه، ولكن كى نمكن أولئك الذين يرغبون فى الفهم ليروا قبسًا من بعض جوانب الحقيقة، ولهم فقط نكتب، ونأنف من الدخول فى مناظرات لن تفيدنا ولن تفيد معارضينا فتيلا. ونضيف إلى ذلك أننا لم نشر إلى الحقائق التى عرضنا لها من أجل خاطر التحقيق التاريخى، فهذه الوقائع التاريخية لا وزن لها فى ذاتها، ولكن قيمتها فى أنها تعين على فهم الحقائق المتعالية، والتى لا تعتمد إطلاقا على الوقائع.

إن الوحدة المتعالية للأشكال الدينية تمثل فى شكل تعليمى على وجه الخصوص فى العلاقة المتبادلة بين الأديان الثلاثة العظمى التى يطلق عليها اسم 'أديان التوحيد'، وهذا راجع إلى أن هذه الأديان الثلاثة فقط تقدم نفسها فى أشكال برّانية لا سبيل إلى دحضها. وقبل كل شيء علينا أن نوضح الفارق بين الحقيقة الرمزية والحقيقة الموضوعية. ونتخذ مثلاً فى هذا السبيل بالمقولات التى تبنتها كل من المسيحية والبوذية فيما يتعلق بالديانة التى نبع كل منهما منها وهما اليهودية للمسيحية والهندوسية للبوذية. وهذه المقولات 'حقيقية رمزيًّا'، وبمعنى أن الشكلين الدينيين المرفوضين ليسا مرفوضين لذاتهما، ولا من حيث الحقائق الكامنة فيهما، ولكن من حيث جوانب سلبية طارئة بشكل عارض، وقد نتجت بدورها عن تدهور جزئى، وقد كان رفض 'فيدا' إذن مناظرًا لحقيقة واقعة هى أن تلك المتون كانت تُعد رمزًا للتعاليم العقيمة التى كانت منتشرة فى الهند فى زمن بوذا، كما أن رفض بولس الرسول للناموس اليهودى له مبرر فيما يتعلق بتعبير الفِرِّيسيين عن ذلك الناموس الذى افتقر إلى الحياة الروحية. فلو أن

وحيًا جديدًا أدى بالحق إلى استهجان لبعض القيم فى دين سابق فذلك لأنه قد أصبح مستقلا عن تلك القيم وأن له قيمًا أخرى مناظرة لها واقعيًا وقد أصبح مكتفيًا بذاته.

وهذه الحقيقة تنطبق أيضًا على الشكل الدينى الواحد فيما يتصل بالتعارض القائم بين الكنيستين اللاتينية واليونانية، فإن الصدع بينهما أمر عارض لا يمكن بحال أن يؤثر على الحقيقة الجوهرية الكامنة فى الكنيستين. ولا يختلف التعارض المذكور عن التعارض الذى حدث فى الإسلام بحيث أدَّى إلى ظهور الإسلام الشيعى، ولم يكن ذلك إلا من تدبير أفراد أيًا كانت المظاهر التى بدت حينذاك ناشئة من طبيعة الدين ذاته، ولم يكن الانقسام من باطنه بل من ظاهره فحسب. وقد تتطلب العوارض الإثنية وغيرها تلاؤمات مختلفة عن ظاهر الدين لكنها دائمًا تتم فى حدود التلاؤم الراشد. ولا تنطبق الاعتبارات ذاتها بالطبع على حالات الزندقة التى تحاول تمزيق باطن الدين وظاهره على السواء، ولكنها لا تقدر على ذلك من واقع أن الباطل ليس جزءًا من الحق طالما كان لا يتسق على الصعيد الصورى مع بعض جوانب الحقيقة، فهو باطل فى حد ذاته.

ولنعرض الآن بشكل إجمالى لمسألة التجانس الروحى والدورى للأديان. فالتوحيد الذى يشتمل على اليهودية

والمسيحية والإسلام قائم على مفهوم عقدى للوحدة الربانية أو 'اللاإثنينية' الفيدانتية. وإذا نحن تحدثنا عن ذلك المفهوم كعقيدة فذلك لكى نشير إلى أنه يجر إلى استبعاد كل وجهات النظر الأخرى، وما لم يكن ذلك فإن التطبيق البرَّانى الذى يبرر العقائد كافة لن يكون ممكنًا. وقد بينَّا سلفًا أن ذلك القصر بالرغم من ضرورته لحيوية الأشكال البرَّانية هو المسئول أساسا عن المحددات التى يتضمنها الرأى اللاهوتى بما هو، وبتعبير آخر فإن وجهة النظر اللاهوتية تتسم بعدم الاتساق فى داخلها بين المفاهيم التى تتعارض مع بعضها البعض من الناحية الصورية، فى حين أن الصياغات التى تبدو متناقضة فى المذاهب الميتافيزيقية والطرق الروحية ليست فى الواقع قصرية ولا تتعارض مع أحدها الآخر بأى شكل كان[48].

٤٨ وحقيقة أن ممثلى البرّانية يفسرون بعض عبارات المتون المقدسة بشكل أحادى تثبت أن تأملاتهم المحدودة ليست خلوا من التحيز، وكما عرضنا لها فى الفصل الثانى الذى تناول 'عوائق البرّانية'، والحق أن التفسير الجوّانى للوحى مقبول لدى البرّانية طالما أعان على توكيدها، فى حين ترفضه بشكل تعسفى حين تشعر أنه قد يؤذى العقائد البرّانية التى تئوى الفردية الانفعالية. وقد كانت الحقيقة التى جسدها المسيح عليه السلام تنتمى بشكلها إلى الجوّانية اليهودية، وقد أدينت بموجبها الشكلانية المتضخمة لليهودية، ولكن أولئك الذين يلجئون إلى تلك الإدانة يأنفون عن استخدامها فى مواجهة الحقيقة ذاتها دون استثناء، وبما فيها المسيحية. ومرة أخرى نلجأ إلى كلمات رسالة بطرس الرسول إلى أهل رومية)٣: ٢٧، ١٧ : ٤ ﴿أَنَّ مبررَ الإنسان هو الإيمان وليس الأعمال، ٢٧...أبناموس الأعمال؟ كلا. بل بِناموس الإيمان﴾ وكذلك ﴿ ٤...أما الذى يعمل. فلا تحسب له الأجرة على سبيل نعمة

وتنتمى الأديان التوحيدية جميعًا إلى الفرع القَبَلى من المجموعة السامية، وهو فرع بدأ بإبراهيم عليه السلام، وقد انشق إلى فرعين آخرين أحدهما يبدأ بإسحاق والآخر بإسماعيل. ولم يتخذ التوحيد الصورة اليهودية إلا فى زمن موسى عليه السلام فى الوقت الذى صار فيه دين إبراهيم خافتًا فى الفرع الإسماعيلى. وقد نودى موسى ليدفع الدين دفعة قوية بربطه ببنى إسرائيل، والذين أصبحوا بذلك حفظة له، إلا أن هذا الدين كان من شأنه أن يؤدى إلى قصر فى جوانبه الظاهرية رغم ضرورته وربانيته بسبب الميول 'القصرية' الكامنة فى كل الشعوب. ويحق القول بأن اليهودية قد ألحقت التوحيد بذاتها وجعلته ملكًا لبنى إسرائيل، وكان نتيجة ذلك أن ميراث إبراهيم عليه السلام فى هذا الشكل الدينى قد أصبح

بل على سبيل دَيْنٍ»، ثم نجد فى رسالة القديس يعقوب العامة «ما المنفعة يا إخوتى إن قال أحد إن له إيمانا ولكن ليس له أعمال،... هكذا الإيمان أيضا، إن لم يكن له أعمال، ميت فى ذاته... أرنى إيمانك بِدون أعمالك، وأنا أريك بِأعمالى إيمانى،... لأنه كما أن الجسد بدون روح ميت هكذا الإيمان بدون أعمال ميت»)٢: ٢٦ وكلا القديسين يذكران إبراهيم عليه السلام على سبيل المثال. وإذا قدر لهذين النصين أن ينتميا كل إلى دين مختلف، أو حتى إلى فرعين منشقين عن الدين نفسه، فإن اللاهوتيين من الجانبين سوف ينكبون على إثبات عدم اتساقهما، ولكن حيث إنهما ينتميان إلى الدين نفسه فسوف ينكب اللاهوتيون على إثبات مقابستهما. فلماذا يتقاعس الناس عن الاعتراف بأديان موحى بها غير دينهم؟ ذلك أنهم يقولون إن الله لا يمكن أن يناقض ذاته. وهناك بديلان فإما الاعتراف بأن الله جل وعلا يمكن أن يناقض ذاته، وفى هذه الحالة تنتفى كل الأديان، أو الاعتراف بأن التناقضات ما هى إلا مظاهر، وفى هذه الحالة لن يكون هناك مبرر لإنكار أشكال الوحى الأخرى لمجرد أنها تبدو للوهلة الأولى متناقضة مع الوحى الذى جرى الاعتراف به فى أول الأمر.

لا ينفصم عن التفرعات الثانوية والشعائر وأحوال المجتمع التى تضمنتها الشريعة الموسوية كافةً.

ونتيجة التوجيه الحاصر المتبلور فى اليهودية اكتسب التوحيد سمة تاريخية، مع مراعاة أن صفة التاريخية هنا يجب ألا تؤخذ على محملها الظاهرى المعتاد، والذى لن يتسق مع طبيعة إسرائيل المقدسة، فإن امتصاص الإسرائيليين للدين الأصلى هو الذى جعل من الممكن التميز ظاهريًا بين التوحيد الموسوى وتوحيد آباء الكنيسة المسيحية، إلا أن هذا التمييز لا يتصل بالطبع بمجال المذهب. والطبيعة التاريخية لليهودية كان لها نتائج لم تكن كامنة فى التوحيد الأصلى نتيجة تلك الطبيعة وعلى الأقل لم تكن فيها بذلك الشكل. وقد كانت تلك هى فكرة 'الماشيحانية'، والتى تتعلق تبعًا لذلك بالتراث الموسوى.

والملاحظات القليلة التى ذكرناها عن التوحيد الأصلى، والطريقة التى طوَّعَه بها موسى عليه السلام وإلحاقه باليهودية وتجسده فى فكرة الماشيحانية كافية لكى نتمكن من تناول اعتبار الدور العضوى الذى قامت به المسيحية فى الدورة التوحيدية. ويجوز لنا القول بأن المسيحية بدورها قد امتصت كل الميراث المذهبى التوحيدى فى توكيدها للماشيح، وأن ذلك كان من سلطتها تمامًا إذا جاز التعبير، حيث إنها

كانت الثمرة الشرعية للشكل اليهودى. والماشيح بما هو عليه أن يتحقق بشخصه بالإرادة الربانية التى انطلق منها التوحيد، فهو بالضرورة يتعالى على شكل من الدين غير قادر على تحقيق رسالته تمامًا، فقد كان من اللازم أنه كماشيح لابد وأن يمتلك سلطة علوية فائقة كامنة فى التراث الذى هو تجسيد لكلمته، ولهذا السبب كان عليه أن يكون 'أعظم' من موسى، و'مقدما' على إبراهيم. وهذه التوكيدات تشير بوضوح إلى وجود هوية مباشرة بين الماشيح والله عز وجل، وتبين أن المسيحية التى أنكرت ربانية المسيح لا حق لها فى الوجود.

وقد قلنا ما يعنى أن الشخصية 'الآية' للماشيح قد امتصت تمامًا مذهب التوحيد، وهو الأمر الذى يعنى أن المسيح كان نهاية اليهودية التاريخية، وعلى الأقل من بعض الجوانب إلى حد ما، ولنفس السبب كذلك كان نهاية دعامة التوحيد وما أطلق عليه 'معبد الوجود الإلهى'. وهذه الإيجابية القصوى للمسيح قد اصطحبت بدورها قصرًا تمثل فى الشكل الدينى كما حدث فى اليهودية تمامًا، حينما لعبت إسرائيل دور السيادة الذى أدى فى نهايته إلى الماشيحانية، وهو دور كان بالضرورة قصريًا ومحددًا من وجهة نظر تحقق التوحيد الكامل. وكان أن تدخل الإسلام هنا وما بقى هو أن نتأمل فى موقعه ومغزاه

من الدورة التوحيدية[٤٩].

وقبل أن نستطرد فى المسألة التى نعالجها، يبق لنا أن نتفكر فى جانب آخر منها. فالأناجيل تسند إلى المسيح عليه السلام ما معناه «إن الناموس والأنبياء كانا حتى عهد يونان، ومنذ ذلك الحين، تمزقت مملكة الرب، وتكالب عليها كل الناس»، وتحكى أيضًا ما معناه أن «حجاب المعبد قد انشق إلى قطعتين من أعلاه إلى أسفله ساعة موت المسيح». وهذان القولان يشيران إلى أن مجىء المسيح كان إيذانًا بنهاية دين موسى عليها السلام. وقد يُحتج بأن الدين الموسوى فيما يتصل بأنه كلمة الله تعالى لا يمكن بأى وسيلة كانت أن يُلغى، فيقول ابن ميمون 'إن توراتنا أبدية، ولا يمكن أن يُضاف إليها أو يُحذف منها شىء'، فكيف للمرء أن يتصور بطلان دين موسى أو بالحرى الدورة 'المجيدة' للوجود الأرضى مع 'أبدية' الوحى الموسوى؟ فلابد أن يُفهم أولا أن ذلك البطلان حقيق تمامًا

٤٩ وقد ذكرنا المنظور الذى نعالجه هنا بحالة يواقيم الفلوريسى، الذى أسند لكل أقنوم من أقانيم الثالوث موقعا متميزا فى كل مرحلة من مراحل دورة المنظور المسيحى، فقد سيطر 'الأب' على الناموس القديم، و'الابن' على الناموس الجديد، و'الروح القدس' على المرحلة الأخيرة من الدورة المسيحية التى بدأت بالرهبنة التى أسسها القديس فرانسيس والقديس دومينيك. وعدم التماثل واضح تماما فى هذه التناظرات، ولا بد أن مؤلف هذه النظرية جاهل بوجود الإسلام سواء أكان ذلك الجهل حقيقيًّا أم وعظيًّا، ولكن من الصحيح بالرغم من ذلك أن الفترة التى قال عنها 'يواقيم الفلوريسى' إنها تحت رعاية الروح القدس قد شهدت تجديدا روحيا فى الغرب.

فى المجال الذى يتعلق به إلا أنه نسبى، فى حين أن الحقيقة الكامنة فيه مطلقة لأنها ربانية. وهذه الخصيصة الربانية هى التى تتناقض بالضرورة مع كتمان الوحى، وطالما ظل الشكل المذهبى والشعائرى قائمًا، وهو شرط كان مستوفىً فى دين موسى بدليل اتفاق المسيح معه عليهما السلام[٥٠]. وقد كان بطلان الدين الموسوى على يد المسيح نابعًا من مشيئة ربانية، ولكن الدوام غير المفهوم لذلك الدين له مرتبة أعمق حيث

٥٠ ومن المهم أن نلاحظ تدهور الجوّانية اليهودية فى عهد المسيح عليه السلام، وعلى سبيل المثال نجد أن نيقوديموس، وهو الذى كان يحمل لقب 'شيخ إسرائيل' وكان عالما بأسرار الميلاد الروحى، قد صرح بأن ينظر إلى الوحى الموسوى من وجهة نظر الوحى الجديد على أنه دين مقصور بكليته على بنى إسرائيل، ويكون على ذلك برّانية صارخة، وهى طريقة ذات قيمة عارضة وحادثة فى النظر إلى الأمور، حيث إنها مقصورة فى تطبيقها على أصول المسيحية. وأيًّا ما كان الأمر فإن الشريعة الموسوية لم يُقدَّر لها أن تحكم فى الأسرارية الجديدة، على عكس ما كان يجب أن تكون عليه وظيفة البرّانية حيال الجوّانية لو كانت جزءا متمّمًا لها، وقد تأسست برّانية جديدة للدين الجوّانى الجديد، بالرغم من أعباء التلاؤم والتداخل التى استمرت عدة قرون.
وفى تلك الأثناء أعادت اليهودية إنشاء ظاهريتها بتلاؤمات جديدة مع الدورة الجديدة للتاريخ، وهى حقبة الشتات، ويبدو أن هذه العملية كانت متلازمة إلى حد ما مع تطور المسيحية، وبفضل غزارة تدفق الروحية التى تزامنت مع تجسد الكلمة فى شخص المسيح عليه السلام. وقد كان أثر هذا التجلى محسوسا بشكل مباشر أو غير مباشر وعلانية أو سرًّا فى البيئة التى أحاطت به. وهذا يفسر اختفاء الأسرارية القديمة خلال القرن الأول من الدورة المسيحية، وقد امتصت الجوّانية المسيحية جزءا منها من ناحية، ومن ناحية أخرى انتشر إشعاع القوى الروحية فى تراث البحر المتوسط فى أثناء الفترة نفسها مثل الأفلاطونية الجديدة على سبيل المثال. أما اليهودية فقد ظهرت فيها جوّانية أصيلة حتى قرب العصر الحديث، وربما لا تزال قائمة حتى الآن فى بعض الأماكن، وأيًّا ما كان زمن الصحوة التى حدثت نتيجة تجلى المسيح عليه السلام وبداية الدورة الدينية الجديدة، فقد كان الشتات، وجاء الدور الذى لعبه الإسلام فيما بعد بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية.

إنه ينهل من الجوهر الربانى ذاته، وهذه المشيئة ذاتها هى تجلٍّ معينٌ له، كما أن الموجة تجلٍّ معيَّنٌ للمياه التى لا تستطيع الموجة تعديل طبيعتها. فالمشيئة الربانية فى تجلى المسيح عليه السلام قد أثَّرت على صيغة معينة من الدين الموسوى، وليس على صفاته 'الأبدية'، وبناءً على ذلك ورغم أن الشخيناه Shekhinah قد هجرت قدس الأقداس فى معبد أورشليم فإن ذلك الحضور الربانى قد استمر قائمًا فى إسرائيل، وليس بالصورة التى كان بها كشعلة لا تخبو فى المحراب، ولكن كحجر صوّان لا تتجلى فيه الشعلة على الدوام، ولكنه يحتويها افتراضيًّا باحتمال أن تتجلى فيه الشعلة من زمن لآخر.

وقد استمر التوحيد فى كل من اليهودية والمسيحية، وهما تعبيران عظيمان عنه ومناوئان أحدهما للآخر فى الآن ذاته. وقد أعاد الإسلام النظر إليهما بطريقة معينة بتنسيق العداوة بينهما حين اتخذ منهما موقفًا مناوئًا بدوره فى سياق التحقق المتكامل للتوحيد. وقد كان برهانًا على ذلك حقيقة أن الإسلام كان الوجه الثالث من ذلك التيار الدينى، أى يمثله الرقم ثلاثة وهو رقم يرمز إلى مفهوم الاتساق، فى حين يمثل الرقم اثنان مفهوم البديل وليس مكتفيًا بذاته، وقد اضطر إما إلى اختزال ذاته فى التوحيد بامتصاص أحد شرطيه للشرط الآخر، أو إعادة صياغة التوحيد بإنتاج

توحيد جديد. وقد أنجز الإسلام فى الواقع هاتين الطريقتين لتحقيق التوحيد، وعمل على تصالح العداوة اليهودية المسيحية اللتين نبع منهما التوحيد بمعنى ما، ثم إنه عمل على بطلانهما باختزالهما إلى نقاء التوحيد فى دين إبراهيم الحنيف عليه السلام. ويجوز تشبيه الإسلام فى هذا السياق بيهودية لم تنكر المسيحية، أو بمسيحية لم تنكر اليهودية، ولكن إذا كان لسلوكه نحوهما أن يتخذ هذا السمت وفيما يتصل بأنه كان ناتجًا عنهما، فقد وقف خارج تلك الازدواجية حين ارتبط بأصل الدينين، ورفض اليهودية فى 'تطورها' من ناحية والمسيحية فى 'تجاوزها' من ناحية أخرى واستعاد الإيمان الأساسى بأحدية الله جل جلاله، وقد كانت مركز الأهمية فى قلب الشعب اليهودى، ثم فى قلب المسيح عليه السلام. وقد كان من الضرورى للإسلام لكى يتعالى على الماشيحانية أن يتخذ وجهة نظره من موقع مختلف عن الدينين الآخرين، وأن يختزلهما حتى يحتويهما فى ذاته، ومن ثم جاء ضم المسيح عليه السلام إلى سلسال الأنبياء، والذى يمتد من آدم عليه السلام حتى محمد صلى الله عليه وسلم. ومن المسلّم به أن الإسلام قد جاء بتدخل من المشيئة الربانية مباشرة، والتى نبع منها التوحيد شأنه شأن الدينين السابقين عليه، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عليه أن يكون انعكاسًا لجوهر الحقيقة

الماشيحانية الأصلية التى تكمن فى التوحيد الإبراهيمى، وذلك حسب إمكانية خاصة، وبطريقة مناظرة فى التحقق. ويجوز أن يوصف الإسلام بأنه رد فعل إبراهيمى يناهض احتكار بنى إسرائيل للتوحيد من ناحية والماشيح من ناحية أخرى. ذلك رغم أنه من الناحية الميتافيزيقية فإن وجهتى النظر مقصورتان إحداهما عن الأخرى، ولا يمكن تحقيقهما فى وقت واحد على الصعيد البرّانى، ولا يمكن توكيدهما إلا بعقائد عدوانية تشق الجانب الظاهرى للتوحيد الكامل.

وإذا كانت اليهودية والمسيحية تمثلان جبهة موحدة ضد الإسلام، فإن المسيحية والإسلام بدورهما قد تضادا مع اليهودية، وذلك نتيجة ميلهما نحو التحقق الكامل للمذهب التوحيدى. ولقد رأينا كيف أن هذا الميل فى الشكل المسيحى قد اختصر نتيجة تفوق الفكرة الماشيحانية، والتى لها أهمية ثانوية فحسب من وجهة النظر التوحيدية النقية. والهيكل الناموسى لليهودية قد تكسّر نتيجة برّانية مفاهيم جوّانية معينة، والتى كانت ضرورية ومشروعة، وقد امتُصَّت فى 'العالم الآخر' بالاتساق مع مقولة Regnum meum non est de hoc mundo أى «مملكتى ليست من هذا العالم». وقد احتل النظام الروحى محل النظام الاجتماعى، وبالتالى أصبح تناول القربان المقدس فى الكنيسة هو التشريع المناسب

للحقبة المتأخرة. ولكن حيث إن ذلك التشريع الروحى لا يفى باحتياجات المجتمع فقد كان اللجوء إلى عناصر تشريعية مخالفة أمرًا ضروريًّا، وأدى إلى ازدواجية ثقافية أضرت بالعالم المسيحى ضررًا بالغًا. وقد أعاد الإسلام صياغة شريعة مقدسة 'لهذا العالم' وبذلك احتوى اليهودية، فى حين أقر كلية المسيحية حينما فلقت قوقعة الناموس الموسوى.

وبقى أمر واحد هو التوازن بين جانبين ربانيين للعدالة والرحمة، وهو أمر يتمثل فيه جوهر الوحى المحمدى، والذى يضم فى باطنه الوحى الإبراهيمى. أما الوحى المسيحى، فإذا كان يؤكد على امتيازه على الوحى الموسوى فذلك لأن الرحمة الإلهية مبدئيًّا وأنطولوجيًّا هى مظهر 'غير باطن' للعدل الإلهى، وكما يتأكد فى المتن المكتوب على عرش الله سبحانه ﴿إِنَّ رَحْمَتِى سَبَقَتْ غَضَبِى﴾. وقد كان الإسلام الدين التوحيد الذى أضفى على دين إبراهيم عليه السلام اتزانًا مرهفا بين الجوّانية والبرّانية، وقد تجلى إلى حد ما فى عدم تمايزهما الأولانى رغم أن ذلك يثير تساؤلاً عن أولانية منسوبة للأديان السامية. وعلى سبيل التعبير فلو أن برّانية موسى عليه السلام قد أصبحت دينًا، بمعنى أنها حددت صوريته دون أن تؤثر على جوهره، فإن المسيح عليه السلام قد اتخذ السبيل العكسى فقد كانت الجوّانية هى التى أصبحت

بدورها دينًا بشكل معين. وأخيرًا جاء محمد صلى الله عليه وسلم بالاتزان الأوّلى الذى ختم دورة الأديان التوحيدية. وقد كانت تلك التغيرات فى الوحى الكامل لأديان التوحيد نابعة من طبيعة التوحيد ذاته ولا يمكن أن تعزى إلى أى ظروف حادثة فحسب. وحيث كانت 'الكلمة' و'الروح' مندمجين فى التوحيد الإبراهيمى الأولانى فلم يكن هناك مناص من تبلورهما بشكل أو بآخر، وقد حدث ذلك التبلور بالتفاضل أثناء مجرى دورة الوحى التوحيدى. وهكذا تجلى فى الدين الإبراهيمى اتزانٌ تكاملىٌّ بين 'الكلمة' و'الروح'، وكانت الكلمة هى دين موسى عليه السلام، وكانت المسيحية هى الروح، وكان الإسلام هو الاتزان التفاضلى لهذين الجانبين من الوحى.

وكل دين بالضرورة هو تلاؤم وكل تلاؤم يعنى قصرًا. ولو كان ذلك صحيحًا بالنسبة إلى الأديان الميتافيزيقية فهو أبلغ صحة فى حالة الأديان البرّانية، والتى تتوخى التلاؤمات المناسبة للعقليات المحدودة.[٥١] وذلك القصر لابد أن يوجد

[٥١] إذا كان هناك ما يبرر القول بأن عقلية الشعوب الغربية بما فيها شعوب الشرق الأوسط هى بشكل ما أكثر محدودية من معظم شعوب الشرق، فذلك أولا بسبب تدخل العاطفة فى مجال الذكاء، ومن ذلك نشأ الميل لدى الغربيين إلى اعتبار أن الأشياء المخلوقة من جانب واحد فقط هى 'الحقيقة لا كذب plain fact' وعجز قدرتهم على التأمل الواعى للجواهر الكونية والكلية التى تتفشى عنها الأشكال، وذلك التخلل يفسر أيضًا الاحتياج إلى تدين مجرد يحمى من أخطار الوثنية والحلولية. والعقلية المطروحة للاعتبار قد أصبحت على

بشكل أو بآخر فى أصول الأشكال الدينية، ومن الحتمى أن يتجلى فى سياق تطور تلك الأشكال بحيث يصبح أكثر جلاءً قرب نهاية دورته، والتى تعمل تلك الأشكال على إتمامها بالضرورة. وإذا كان ذلك القصر لازما لحيوية دين ما فله نتائج يحملها فى ذاته بالضرورة. والمذاهب المتزندقة ذاتها هى نتائج غير مباشرة لذلك الاحتياج إلى التلاؤم بتضييق ما اتسع فى الشكل الدينى الرشيد، وبقصره فى حدود ما يتطلبه مقدم العصر المظلم. وهذا أمر محتوم فى حالة الرموز المقدسة، لأن اللانهائى والأبدى والجوهر الذى لا شكل له فحسب هو النقى المعصوم فحسب، ولأن تعاليه لابد أن يتجلى بذوبان الأشكال كما يتجلى بالإشعاع الذى يسرى فيها.

مر القرون أوسع انتشارًا بين كل الشعوب نتيجة أسباب تتعلق بالدورة الكونية. وهذا يفسر السهولة النسبية التى تجرى بها حالات تغيير الديانة بين الشعوب التى تنتمى حضاراتها إلى الميتافيزيقا من ناحية، ومن ناحية أخرى نتيجة التوسع الإسلامى الربانى للإسلام فى مناطق تلك الحضارات.

لقد رأينا أن المسيحية والإسلام يمثلان الميراث الدينى من الفروع التى نبعت مباشرة من التراث الأولانى من وجهتى نظر مختلفتين، وهذا يؤدى إلى التساؤل عن كنه وجهتى النظر تلك بالضبط؟ وليس هناك صعوبة فى الإجابة عن ذلك التساؤل من مستوى الرؤية الطبيعية، حيث تحدد وجهة النظر المنظور الذى دائمًا ما يكون بالغ التجانس واللزومية، وأن الأشياء تتغير فى مظهرها بمجرد أن ينحرف الناظر عن موقعه رغم أن آلة الرؤية وعناصرها العين والضوء واللون والأشكال والتناسبات والأوضاع فى الفراغ تبقى كما هى. وقد يتغير موضع النظر الأولى، ولكن القدرة على الرؤية لا تتغير. فإذا سلّم الجميع بأن هذه هى الحال فى العالم الطبيعى الذى ما هو إلا انعكاس لعالم الحقائق الروحية فكيف يجوز إنكار أن العلاقات ذاتها توجد أو بالحرى موجودة سلفًا فى عالم الروح؟ ويناظر القلبُ العينَ فى هذا التشبيه وهو آلة الإلهام، وتناظر الشمسُ مصدرَ الضوء ومبدأ النور الربانى، ويناظر الضوءُ الوعىَ، ويناظر موضوعُ الرؤية حقائقَ الجوهر الربانى. ولكن بشكل عام فلن يمنع شىء

مخلوقًا حيًّا من تغيير موضع نظره الطبيعى، ولكن وجهة النظر الروحية أمر مختلف تمامًا، وهى دائمًا ما تتعالى على الفرد، وسوف تبقى إرادته حيالها جامدة وسلبية.

وحتى نتفهم طبيعة وجهة النظر الروحية أو ما يساويها، وهى وجهة النظر الدينية، لا يكفى حتى بأفضل النيات أن نحاول استنتاج تناظرات بين عناصر من الدين قد تتشابه ظاهريًّا مع بعضها البعض. فمثل ذلك الإجراء من شأنه أن يؤدى إلى تركيب سطحى لا نفع فيه، وذلك رغم أن المقارنات على هذه الشاكلة قد يكون لها بعض الفائدة، بشرط أن تستخدم كمنطلق فحسب، وبشرط التحسب للتكوين الباطن للدين المطروح للجدل. وحتى نستوعب وجهة نظر دينية فلابد من استيعاب الوحدة التى تتسق بها كل عناصرها، وهذه الوحدة هى وحدة وجهة النظر الروحية التى هى نطفة ذلك الدين.

ولا حاجة للقول بأن السبب الأول للوحى لا يمكن أن يتمثل فى وجهة نظر بأكثر مما يمكن أن نقول إن الضوء يعتمد على موقع العين فى الفراغ، وما يشكل كل وحى هو نور فريد يتجلى فى مجالٍ عارضٍ حادثٍ يتمثل به مستوى من الانعكاس الروحى الذى يعنى غيابه انعدام الوحى.

وقبل أن ندخل فى التفاصيل التى تخص العلاقة بين المسيحية والإسلام لابد من مراعاة أن العقلية الغربية من حيث مزاياها

الإيجابية تكاد تكون مسيحية الجوهر تماما. وليس فى نطاق قدرة الإنسان أن يتخلص من ميراث متجذر عميق بوسائله البشرية، أى بمجرد أدوات أيديولوجية، فإن عقله يتحرك فى شقوق قديمة قِدَمَ الزمن حتى عندما يخترع الضلالات. ولا يمكن أن نُنحّى ذلك التشكل فى الوعى المباشر أو العقلى جانبًا مهما بلغ من تهافته. وحيث إن الأمر هكذا ومع التسليم بأن بقايا من المنظور الدينى ما زالت باقية بشكل غير واعٍ، حتى بين الذين يعتبرون أنفسهم أحرارًا من كل ارتباط، أو الذين يرغبون فى أن يكونوا غير متحيزين فيحاولون أن يضعوا أنفسهم خارج المنظور المسيحى، فكيف لنا أن نتوقع أن تفَسَّرَ عناصر الأديان الأخرى بمعناها الحقيقى؟ والواقع أن الآراء التى تتفشى عن الإسلام بين معظم الغربيين متشابهة بدرجة تقل أو تزيد، سواء أكان الذين يتفوهون بها يدّعون المسيحية أم كانوا يغبطون أنفسهم على التخلص منها. وحتى ضلالات الفلسفة لن تكون على شىء ما لم تكن تمثل كفرانًا بحقائق معينة. وإذا كانت تلك الضلالات ردود فعل مباشرة أو غير مباشرة لقصور صورى فى الدين لتبدى منها أنه ليس هناك ضلالة أيًّا كانت طبيعتها قادرة على ادعاء الاستقلال عن المفهوم التراثى الذى انبرت لنكرانه أو تشويهه.

والدين منظومة متكاملة كلية تشاكل منظومة حية، تتطور

تبعًا لنواميس جوهرية ومنضبطة، ويمكن أن نسميها منظومة روحية، أو منظومة اجتماعية من حيث أكثر مظاهرها برّانية. وفى كل الأحوال فهى منظومة وليست هيكلا تعسفيًّا من المواضعات، ولا يمكن أن نعتبرها عناصر مشروعة للدين منْبَتَّةً عن توحدها الباطنى، كما لو أن المرء مشتغل بمجرد جمع الوقائع. وتُرتَكَبُ هذه الضلالة غالبًا حتى على أيدى الذين يصدرون أحكامهم دون آراء مسبقة، ولكنهم بالرغم من ذلك يحاولون إقامة تناظرات ظاهرية دون أن يستوعبوا أن العنصر الدينى دائمًا ما يتحدد ببذرته أو منطلقه من الدين المتكامل، وأن عنصرًا معينًا مثل شخصيةٍ أو سِفْرٍ على سبيل التشبيه يمكن أن يكون له مغزى مختلف من دين لآخر.

ولكى نصور الملاحظات السابقة فسوف نقارنها ببعض العناصر الأساسية فى كل من المسيحية والإسلام. ويمتد عدم الفهم المعتاد بين الممثلين العاديين لكل دين منهما عن الدين الآخر ليشتمل على تفاصيل لا قيمة لها، مثل اصطلاح Mohammedan على سبيل المثال والذى يُقصد به المسلم، فهو نقل غير مضبوط من اصطلاح Christian والذى ينطبق تمامًا على التابع للدين القائم على المسيح عليه السلام، والذى يتمثله فى شعيرة القربان المقدس وفى أسرارية جسده. ولا ينطبق الأمر نفسه على الإسلام، والذى ليس قائمًا بشكل مباشر

على النبي صلى الله عليه وسلم ولكن على القرآن، وبهذا يقوم على الإيمان بأحدية الله سبحانه، والتى لا تشتمل على خلود محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنها تقوم على الشعائر والاتساق الشرعى للإنسان والمجتمع مع الشريعة القرآنية، وبالتالى مع التوحيد. ومن ناحية أخرى فإن الاصطلاح العربى 'مشركون' الذى ينوه عن المسيحيين، يتغاضى عن مسألة أن المسيحية ليست قائمة بشكل مباشر على فكرة التوحيد، ولا ضرورة للإصرار عليها حيث إنها قائمة على أسرارية المسيح، إلا أن اصطلاح المشركين فى معناه القرآنى المقدس هو دعامة للحقيقة التى تتعالى على الوقائع التاريخية للمسيحية. ثم إن الوقائع لها دور هام فى الإسلام كشأنها فى المسيحية التى تعتمد أسس التدين فيها بالضرورة على واقعة تاريخية وليس على فكرة كما فى الإسلام. وهذا من شأنه أن يبين طبيعة الاختلاف الأساسية بين الدينين من الناحية الصورية، فبالنسبة إلى المسيحى فكل شىء يعتمد على تجسد المسيح والخلاص، حيث يستوعب المسيح عليه السلام كل شىء حتى فكرة المبدإ الإلهى، والتى لا تظهر فيه سوى بشكل تثليثى، كما أن الإنسانية تصبح جسده الأسرارى. أما بالنسبة إلى المسلم فيتركز كل شىء فى الله جلت قدرته، فالمبدأ

الربانى يستوعَبُ من خلال التوحيد والتعالى والتسليم[٥٢].
وفكرة الرب الذى صاغه الإنسان كامنة فى مركز العقيدة المسيحية، والابن الذى هو الأقنوم الثانى من التثليث هو الإنسان الذى صار كاملا، وصار المسيح عيسى هو الرب مشخصا. والإسلام لا يعلق الأولوية نفسها على أهمية الوسيط فلن يتمكن من احتواء كل شىء، ولا يحتل قلب عقيدة الإسلام قط غير مفهوم التوحيد الربانى الذى يحكمه بأكمله.

وقد تبدو الأهمية التى يعلقها الإسلام على فكرة التوحيد سطحية وعقيمة من وجهة نظر المسيحى، وأنها نوع من التزيُّد بالنسبة إلى التراث اليهودى المسيحى. ولكن لابد أن يراعى المرء أن التلقائية والحيوية فى الدين الإسلامى لا يمكن أن تكون مستعارة من خارج الدين، وأن أصالة التعقل المُلهَم لدى المسلمين لا مصدر لها سوى الوحى. وفى حين يرى الإسلام أن فكرة التوحيد هى دعامة للروحانية كلها كما أنها دعامة إلى حد كبير للتطبيقات الاجتماعية فليس الأمر كذلك فى المسيحية، فمركزها كما أسلفنا مقصورٌ على مذهب التجسد والخلاص، والذى يفهم فى إطار الصيغة

٥٢ وقد قيل فى 'الفقه الأكبر' للإمام أبى حنيفة رضى الله عنه إن الله صمد، وليس بمعنى العدد، ولكن بمعنى أنه لا شريك له.

الكلية للتثليث، وليس له تطبيق إنسانى سوى تناول القربان المقدس، والمشاركة فى أسرارية جسد المسيح عليه السلام. ولم يحدث فى أى زمن كان من واقع المعطيات التاريخية أن كان للمسيحية تطبيق اجتماعى بمعنى الكلمة، ولم يحدث أن تكاملت تمامًا مع المجتمع الإنسانى، فالكنيسة فرضت نفسها على الناس دون أن تربطهم بها بتكليفهم بوظائف تسمح لهم بالمشاركة مباشرة فى حياتها الباطنية، ولم تقدس أعمال الإنسان بشكل كافٍ، وأخرجت العلمانيين من حرمها، ولم تسند إليهم سوى الأعمال السلبية فى الدين. وهذا هو تنظيم العالم المسيحى من وجهة نظر المسلم، فكل إنسان فى الإسلام هو فقيه ذاته بفضل كونه مسلمًا، وهو إمام وخليفة فى أسرته، وينعكس فى هذه الأسرة كل المجتمع الإسلامى. فالرجل فى ذاته وحدةٌ وصورةٌ للخالق سبحانه وخليفته على الأرض، ويربأ بنفسه لذلك أن يكون حقيرًا. والأسرة أيضًا وحدة، فهى مجتمع داخل المجتمع، وكتلة واحدة لا تُختَرَقُ[٥٣] مثل المسلم ذاته، والذى هو مسئول ومُسْلِمٌ فى الوقت نفسه،

٥٣ والرمز الأسمى فى الإسلام هو الكعبة، وهى مكعب ذو أربعة جوانب، وتعبر عن الرقم أربعة الذى يرمز إلى الاستقرار. فالمسلم يستطيع أن يبنى أسرته بأربع زوجات وهن يمثلن مادة الأسرة ذاتها، وتنسحبن من الحياة العامة، حيث يكون الرجل فيها وحدة كاملة بذاته. والبيت الإسلامى مخطط ليعكس الفكرة نفسها فهو مربع ومتماثل، ومغلق من الخارج، ومرتكز فى الداخل، ومفتوح للسماء من الوسط.

وهو مثل العالم الإسلامى كله الذى تميز باستقرارٍ وتجانسٍ لا يكاد يفتر. فالإنسان والأسرة والمجتمع جميعًا مسبوكون فى فكرة التوحيد، والتى ما هم منها إلا تلاؤمات سبائك مختلفة، فكل منهم فى مجاله واحد مثل الله عز وجل والقرآن كلمته. ولا يستطيع المسيحيون ادعاء فكرة التوحيد بالدرجة نفسها عند المسلمين، وفكرة الخلاص ليست معتمدة على مفهوم الوحدة الربانية، ويجوز لها أن تُلحق بعقيدة 'وثنية'. أما مذهب التوحيد الربانى فبالرغم من الاعتراف المسيحى النظرى به لم يتحقق أبدًا كعنصر فاعل، والقداسة المسيحية فى المشاركة الكاملة فى جسد المسيح الأسرارى نابعة من هذا المبدإ بشكل غير مباشر، ولكنها تصر على مبدإ التثليث الربانى. فالله يتجسد ليستعيد العالم، ويتنزل المبدأ فى تجلّيه لكى يعيد ضبط اتزان مضطرب. أما فى العقيدة الإسلامية فالله يؤكد وجوده بوحدانيته ولا يتجلى بشكل مادى نظرًا لجلائه بدونه، ولا هو يستعيد العالم ولكنه يحتويه بالإسلام، ولا هو يتنزل فى صورة متشيئة فى العالم ولكنه ينطبع عليه بنوره كما الشمس تسطع بنورها، وهذا الانطباع هو الذى يتيح للإنسانية أن تشارك فى ذاته هو تقدس وتعالى.

ويمثل القرآن للمسلمين ما يمثله المسيح عليه السلام للمسيحيين، ويحدث كثيرًا أن يؤنب المسلمون المسيحيين على افتقارهم

لكتاب يضاهى القرآن، أى كتاب ليس له مثيل، فهو يرسى المذهب والشريعة فى آنٍ، ومكتوب بلغة الوحى الفعلية. فهم يرون فى تعدد الأناجيل ونصوص العهد الجديد دليلا على انقسام يتفاقم بأن متونه لم تحفظ باللغة التى كان عيسى عليه السلام يتحدث بها، ولكنه كتب بلغة غير سامية، وترجم حتى إلى لغة غريبة عن الشعوب الإبراهيمية. والحق أن هذه المتون يمكن أن تترجم إلى أية لغة أجنبية. وهذا الجدل المضطرب شبيه بما يسوقه المسيحيون من لوم الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه مجرد إنسان فانٍ. وهكذا فلو أن القرآن فى الإسلام هو كلمة الرب، فإن الكلمة تمثل فى المسيحية لا بالعهد الجديد ولكن بالحضور الحى للمسيح فى تناول القربان. والعهد الجديد يقوم بدور الدعامة فحسب، كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو دعامة الرسالة الربانية فحسب وليس الرسالة ذاتها، وهو الذكر والمثال والشفاعة.

والإسلام كتلة روحية ودينية واجتماعية واحدة[٥٤]، أما الكنيسة فليست كتلة بل هى مركز. والمسيحى البسيط كائن هامشى بما هو. أما المسلم فهو كائن مركزى بذاته حيثما كان من واقع وظيفته الفقهية، تمامًا مثلما كان الرسول عليه

٥٤ الكتلة هى صورة الوحدة، والوحدة بسيطة لا تنقسم، وقد قال أحد كبار المسئولين البريطانيين فى مصر «إن الإسلام لا يمكن إصلاحه، والإسلام الذى يقبل الإصلاح لن يكون إسلاما، بل سيكون شيئا آخر».

الصلاة والسلام مركزيًا فى رسالة دينه، ولا يهمه كثيرًا أن ينقطع بشكل خارجى عن المجتمع المسلم، فهو يظل دائمًا فقيه ذاته، ووحدة ذات حكم ذاتى، على الأقل فى الأمور التى تتعلق بدينه. ومن ذلك ينطلق الاعتقاد الأساسى للمسلم. أما إيمان المسيحى فهو ذو طبيعة مختلفة، فهو يجتذب الروح ويستوعبها دون أن يعانقها أو يتخللها. ومن وجهة النظر الإسلامية التى تتعلق بموضوعنا فى هذا المقام فإن المسيحى يتصل بدينه من خلال شعيرة القربان فحسب، وهو دائمًا فى موقف يكون فيه على وشك الخروج نسبيًا من حظيرة الإيمان، ويظل طوال الوقت فى حال توقد دائم. والصليب الذى يشكل الرمز الأسمى فى المسيحية يمتد ذراعاه أفقيًا إلى ما لا نهاية فى حين يظلان على اتصالهما بالمركز، والكعبة من ناحية أخرى تنعكس ككل واحد يحتوى كل أجزائها، وكل منها مهما صغر يماثل باقيها، ويماثل الكعبة بكليتها من واقع مادته وتماسكه الذاتى.

ولا تستبعد التناظرات التى نوهنا عنها سابقًا غيرها مما قد يطرأ نتيجة تناول وجهة نظر مختلفة. والتشابه بين العهد الجديد والقرآن يظل حقيقيًا فى مرتبته، كما أن هناك تشابهًا لازمًا من وجهة نظر معينة بين المسيح عليه السلام والرسول صلى الله عليه وسلم. وإنكار ذلك يعنى أن هناك مشابهات دون

أسباب كافية، مما يعنى افتقاد المعنى. ولكن الطريقة السطحية التى تتوخى حتى دمج الأديان ببعضها البعض ويجرى من خلالها النظر إلى تلك التناظرات غالبًا ما تؤدى فى المقارنة إلى خسارة أحدهما على حساب الآخر، مما يحرم النتائج من أية قيمة حقيقية. والواقع أن هناك نوعين من التناظرات الدينية فمن ناحية نجد تلك التناظرات التى لها طبيعة ظواهرية فى عناصر الأديان المنوَّه عنها، ونجد من ناحية أخرى تناظرات مشتقة من الهيكل الداخلى لتلك الأديان. وفى الحالة الأولى فإن العنصر سوف يُفهم باعتباره شخصًا أو كتابًا أو شعيرة أو مؤسسة أو أى شىء كان. وفى الحالة الثانية فسوف يُعتبر العنصر من وجهة مغزاه الوظيفى للدين فحسب. ويعود بنا هذا إلى التشابه بين المنظورين الروحى والمادى للدين، وطبقًا للمنظور المادى سوف يبقى شيئًا معينًا قادرًا على تغيير مظهره وأهميته حسب التناولات المختلفة، ومن السهل أن ينتقل هذا القانون إلى المجال الروحى.

ومن المهم أن نوضح أننا قد اقتصرنا فى هذا الفصل على الأديان بما هى، أى كمنظومات، وليس من حيث إمكاناتها الروحية المحتملة والتى تماثل فيما بينها من حيث المبدأ. ومن الواضح أن كل ما يتصل بتفضيل أحدها على الآخر هو أمر غير وارد، فإذا كان الإسلام كمنظومة دينية أكثر تجانسًا وأقرب إلى

المعانى المفهومة من المسيحية فذلك أمر عارض نسبيا. وبنفس المنطق نجد أن الطبيعة الشمسية للمسيحية لا تضفى عليها تميزًا على الإسلام، وسوف نفسر أسباب ذلك فيما يلى، ونحتاج فقط إلى التذكير فى هذا المقام بأن كل شكل دينى من منظور معين هو بالضرورة أسمى من غيره من الأديان التى تنتمى إلى المرتبة ذاتها، رغم أن ذلك قاصر على جانب معين من تجلياته، ولا صلة له بجوهره أو إمكاناته الروحية. ونرد على الذين يحكمون على الشكل الإسلامى على أساس مقارنات سطحية وتعسفية بالضرورة، بأن الإسلام بما هو تمثيل لمنظور روحى ممكن هو كل ما يجب أن يكونه للبرهنة على تلك الإمكانية. ونقول أيضًا إن الرسول عليه الصلاة والسلام، بعيدًا عن كونه تقليدًا غير كامل للمسيح عليه السلام، كان كل ما يجب أن يكونه حتى يحقق الإمكانيات الروحية التى يمثلها الإسلام. فإذا لم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام هو المسيح عليه السلام، وإذا كان يبدو على وجه الخصوص فى مظهر إنسانى أكثر من المسيح، فذلك لأن سبب وجود الإسلام ليس كامنًا فى فكرة المسيح أو الولىِّ Avatara، ولكن فى مفهوم يستبعد هذه الفكرة بالضرورة. والفكرة التى تحققت بالإسلام والرسول عليه الصلاة والسلام هى فكرة التوحيد الإلهى، وهو الجانب المتعالى مطلقًا، والذى يعنى

الوجه المقابل له عدم كمال العالم المتجلى بالخلق. ويوضح هذا لماذا جاز للمسلم منذ أول الأمر أن يلجأ إلى استخدام وسائل بشرية مثل الحرب لتأسيس عالمه الدينى، فى حين أنه فى حالة المسيحية مرت قرون طويلة منذ عهد الرسل قبل أن يصبح فى إمكانها اللجوء إلى الوسائل ذاتها التى لا يُستغنى عنها فى نشر الدين. أما عن الحروب التى شنها صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد كانت تمثل محنة واختبارًا لما يمكن أن يُسمى تفصيلا الجانب الصورى للعالم الجديد أو بلوَرَتِه. ولم تتطرق إليها الكراهية والحقد، والأبرار الذين حاربوا فيها لم يحاربوا أفرادًا، ولكنهم حاربوا بمثل الروح التى جاءت فى تعاليم بهاجافاد جيتا Bhagavad Gita، حين كان كريشنا يحث آرجونا على القتال لا بدافع الكراهية، ولا حتى على أمل النصر، ولكن لإنجاز مصيره كأداة للمشيئة الربانية، ودون أن يربط ذاته بثمار أعماله.

ويعكس ذلك الصراع بين 'وجهات النظر' فى زمن تأسيس عالم دينى، كما يعكس 'النزاع' بين إمكانات التحقق فى زمن التحول من الفوضى التى تكمن فى أصول عالم الكون، وهو نزاع ذو سمة مبدئية صرف بالطبع. وقد كان من طبيعة الإسلام ورسالته أن يضع نفسه من أول الأمر على الأرضية السياسية طالما استلزم ثباته الظاهرى ذلك، فى حين

كان الأمر على عكس ذلك تمامًا فيما يتصل بطبيعة رسالة المسيحية الأولى، وكان حتى مستحيلا فى مواجهة بيئة صلبة مستقرة مثل الإمبراطورية الرومانية. إلا أن المسيحية بمجرد أن أصبحت دين الدولة لم تكن قادرة على الدخول فى حلبة السياسة فحسب، بل وملزمة بذلك إلزامًا وبنفس الطريقة التى اتبعها الإسلام تماما. ولم تكن الردّة التى حدثت فى الإسلام بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام راجعة إلى قلة الكفاءة الروحية، ولم تكن إلا نقائص تعترى عالم السياسة بما هو. وحقيقة أن الإسلام قد تأسس فى ظاهره بوسائل بشرية راجع فحسب إلى المشيئة الربانية، وهى التى استبعدت التدخلات الجوّانية كافة من البنية الأرضية للدين الجديد. ومن جانب آخر فيما يتعلق بالاختلاف بين المسيح والرسول عليه الصلاة والسلام نضيف أن الرجال العظماء بالروح أيًّا كانت مراتبهم يتجلون إما بالتسامى وإما بالانضباط المعيارى. وينتمى إلى المجموعة الأولى كل من بوذا والمسيح عليه السلام وكل الأولياء الذين كانوا متنسكين أو رهبانًا، فى حين تضم المجموعة الثانية إبراهيم وموسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وكل الأولياء الذين يعيشون فى العالم، مثل الملوك القديسين المحاربين. وسلوك المجموعة الأولى يناظر مقولة المسيح عليه السلام «مملكتى ليست من هذا

العالم» يوحنا ١٨ : ٣٦ فى حين ينتمى سلوك المجموعة الثانية إلى قوله «ليأت ملكوتك لتكن مشيئتك كما فى السماء كذلك على الأرض» متى ٦ : ١٠.

والذين يعتقدون أن من واجبهم إنكار مشروعية رسول الإسلام بناءً على أسباب أخلاقية يتناسون السؤال الوحيد الذى يجوز أن يوجَّه وهو هل محمد رسول الله فعلا؟ ولا مجال للحديث عن كونه ليس مثل المسيح عليه السلام، أو أنه لم ينضبط فى أخلاقية متواضع عليها فى أديان أخرى. فحين نتذكر أن الله تعالى هو الذى سمح بتعدد الزوجات عند اليهود، وأمر موسى بذبح الكنعانيين بالسيف، يتضح أن مسألة الأخلاقية فى هذه الأمور غير واردة بأى شكل. وما يهم فى كل حالة هو أنها مشيئة ربانية، والغرض منها ثابت، ولكن الوسائل والصيغ تختلف من واقع لانهائية احتمالاتها، والتنوع اللانهائى قائم فى الأمور العارضة. والمسيحيون يلومون الرسول عليه الصلاة والسلام على أعمال مثل تدميره لقبيلة بنى قريظة، ولكنهم يتناسون أن أى نبى من أنبياء بنى إسرائيل كان سيتصرف على نحو أكثر عنفًا من الرسول عليه الصلاة والسلام، وسوف يحسنون لو تذكروا النبى صموئيل وكيف كانت أعماله مع العماليق وملكهم. وحالة بنى قريظة هى مثل حالة الفِرِّيسيين من حيث إنها مسألة 'تمييز بين

الأرواح' وتحدث بشكل آلى لدى الاتصال بأحد تجليات النور.

ومهما كان المرء محايدًا وطالما كان فى بيئة فوضوية بلا ضوابط مثل الشرق الأوسط على سبيل المثال فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام، أو بالحرى فى أى زمن يوشك أن يحدث فيه تلاؤم دينى جديد، أيًا ما كانت الدرجة التى تتهافت بها ميول المرء الأساسية أو تصاب بالغموض فى بيئة من اللامبالاة الروحية كالتى وصفناها. فإن تلك الميول سوف تستبدل تلقائيًا بمجرد تماسها مع النور، وذلك يفسر السبب الذى تنفتح من أجله السموات ببروق الوحى، كما تنفتح أيضًا أبواب الجحيم بظلام الجهل، وكما فى عالم الحس حينما تولد الظلال بسطوع الضوء فحسب.

ولو كان محمدٌ نبيًا زائفًا، فليس هناك من مبرر لعدم حديث المسيح عليه السلام عنه كما تحدث عن المسيح الدجال، أما لو كان محمدٌ رسولا حقًا فإن الآيات التى تتحدث عن الفارقليط لابد أنها تشير إليه، وليس قصرًا بل سماحةً. فليس من المفهوم كيف يتجاوز المسيح عليه السلام فى نبوءاته عن تجلٍّ بهذا القدر. وذلك الطرح نفسه يستثنى مقدمًا احتمال أن يكون المسيح قد انتوى عندما كان يتنبأ أن يضع محمدًا فى التوصيف العام 'للأنبياء الكذبة'، حيث إن محمدًا ليس نمطيًا

بين آخرين من نفس النوع فى تاريخ حقبتنا، بل على العكس من ذلك كان ظهورًا فريدًا من نوعه[٥٥]. ولو كان نبيًّا من الأنبياء الكذبة الذين ذكرهم المسيح عليه السلام لتبعه كَذَبَةٌ

٥٥ «لو أن عظمة التخطيط، واقتصاد الوسائل، وضخامة الإنجاز هى المعايير الثلاثة لعبقرية الإنسان فمن ذا الذى يجرؤ على المستوى الإنسانى أن يقارن أيًّا من عظماء الرجال فى التاريخ الحديث بمحمد؟ وأشهر الرجال بينهم لم يفعل سوى تجييش الجيوش أو سن القوانين أو إقامة الإمبراطوريات، ولو أنه أسس شيئا فلم يؤسس إلا قوى مادية، غالبا ما انهارت قبل نهايته. وقد جيش محمد الجيوش، وأقام الشرع، والإمبراطورية، والشعوب، والممالك، وملايين الناس فى ثلث العالم المعمور. وقد أقام أيضا أفكارا وعقائد وأرواحا على كتاب صار كل حرف فيه شرعا، وأسس جنسية روحية اشتملت على شعوب من كل اللغات والأجناس، وقد زرع فى تلك الجنسية الإسلامية خصيصة لا تمحى هى كراهية الأرباب الزائفة وحب الإله الواحد.» لامارتين، تاريخ تركيا.

«والفتح العربى الذى زحف فى الوقت ذاته على كل من أوروبا وآسيا ليس له سابقة، ولا تضاهى سرعته ونجاحه إلا بتأسيس الإمبراطورية المونغولية بقيادة أتيلا وجنكيز خان وتيمورلنك، إلا أن تلك الإمبراطورية كانت زائلة بقدر ما كان الفتح الإسلامى ثابتا على الزمن. ولا يزال لهذا الدين أتباع فى كل البلاد التى فتحها الخلفاء الأوائل، وسرعة البرق التى تميز بها انتشاره هى حقًّا أمر معجز حينما نقارنها ببطء انتشار الدين المسيحى». هـ. بيرين، محمد وشارلمان.

«لم يكن للقوة الغاشمة دور فى انتشار القرآن، فقد كان العرب دائما يتركون الشعوب التى هزموها أحرارا فى الاحتفاظ بدياناتهم. فإذا كانت الشعوب المسيحية قد تحولت إلى الدين الجديد فذلك لأنهم وجدوا أن المنتصرين عليهم أكثر عدالة من سادتهم السابقين، ولأن دينهم كان على بساطة بالغة بالمقارنة مع ما تعلموه حتى ذلك الوقت من دينهم الأول... وقد كان الاقتناع فحسب هو الدافع لدى الشعوب التى هزمت المسلمين فى تاريخ متأخر لكى يدخلوا الإسلام مثل الأتراك والمغول. وقد انتشر القرآن فى الهند انتشارا واسعا رغم أن المسلمين قد عبروا فيها عبورا سريعا، حتى بلغ من اعتنق الإسلام هناك أكثر من خمسين مليونا حتى عام ١٨٨٤ وتتزايد أعدادهم يومًا بعد يوم... ولم يكن انتشار القرآن فى الصين بأقل من ذلك، ورغم أن المسلمين لم يهزموا أى جزء مهما صغر من الإمبراطورية السماوية، ففيها الآن ما يقرب من عشرين مليونا فى التاريخ نفسه». ج. لوبون، حضارة العرب.

آخرون، ولكان يومنا هذا حاشدًا بالأديان الزائفة التى تلت عهد المسيح عليه السلام، وتتشابه من حيث أهميتها واتساعها مع الإسلام، فالروحية التى من أصول الإسلام حتى أيامنا هذه حقيقة لا تقبل الجدل «لأن كل شجرةٍ تعرف من ثمرها» لوقا ٦: ٤٤. ثم علينا أيضًا أن نتذكر أن الرسول عليه أفضل الصلاة قد آمن بقيامة المسيح الثانية، دون أن ينسب فيها أى فضل إلى ذاته، اللهم إلا أنه آخر الأنبياء فى الدورة الأخيرة، ويثبت التاريخ صحة مقولته، ولم يظهر بعده تجلٍّ يمكن أن يقارن به.

وأخيرًا لا غنى عن قول كلمة عن النظرة الإسلامية للجنس. وإذا اختلفت الأخلاقية الإسلامية عن المسيحية التى ليست مثل الحروب المقدسة ولا العبودية ولكن فقط فيما يتصل بتعدد الزوجات والطلاق[٥٦]، فذلك لأنها تستق

٥٦ لقد كان تعدد الزوجات أمرًا ضروريًا بين شعوب الشرق الأوسط، والتى هى شعوب محاربة، وذلك لتأكيد أن كل النساء سوف يكون لهن عائل، مع التسليم بمصرع كثير من رجالهن فى الحروب، وارتفاع نسبة وفيات الأطفال، وهى الأمور التى جعلت من تعدد الزوجات أمرًا لازما للحفاظ على الجنس. أما بالنسبة إلى الطلاق فقد كان ولا يزال نتيجة الانفصال الحتمى بين الجنسين، حتى إن العروسين لا يكادان يعرف أحدهما الآخر قبل الزواج. وقد كان ذلك الانفصال ذاته ضروريًا من واقع المزاج الحسى للعرب ولشعوب الجنوب عموما. وما قيل توًّا هو الذى يفسر ارتداء المسلمات للحجاب، وكذلك الباردا أو البُرْدَةِ التى ترتديها نساء الطبقات العليا من الهندوس. ويتبين أن الاحتياج إلى تلك الإجراءات قد نبع من أحوال يتميز بها العصر الحديدى. ونظرا لوجود تلك الأحوال ذاتها مُنعت النساء من حضور الشعائر البراهمية التى كنَّ يحضرنها فيما سبق بشكل رسمى.

من بعض جوانب الحق الكلى. والمسيحية مثل البوذية من حيث اعتبارهما للجانب الجسدانى للجنس. والإسلام من ناحية أخرى مثل اليهودية والهندوسية والطاوية وذلك بغض النظر عن طرق روحية ترفض النكاح لأسباب تتعلق بالمنهج، وتهتم هذه الأديان بالجوانب الجوهرية أو الكيفية فى الجنس، أو ما يمكن أن نسميه الحب الكونى. والواقع أن تقديس الجنس يضفى عليه سمة تعلو به كثيرًا على جانبه الجسدانى، وتعادل أو حتى تمحو ذلك الجانب الأخير فى بعض الحالات، وعلى سبيل المثال نذكر حالة كاساندرا وسيبيل من العصر الكلاسيكى، أو فى حالة شرى شاكرا التنتارية، أو فى حالات من الروحانية العليا مثل سليمان عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم. وفى تعبير آخر فإن الجنس يمكن أن يكتسب جانبًا نبيلا مثلما يمكن أن يتلَبَّسَ بجانب دَنِس. ولو تحدثنا بمصطلحات الرمزية الهندسية فيمكن أن نعتبر أن الجسد سواء فى معناه الرأسى أو الأفقى ليس طاهرًا فى ذاته سواء بممارسة الجنس أو بدونها، والجنس طاهر بذاته سواء فى الجسد أو خارجه. وهذا النبل فى الجنس ينهل من النموذج الأولى للحب، فالله هو الحب God is Love، وفى الإسلام الله هو الواحد، وذلك الحب بما هو أحد صيغ التوحيد طريق إلى التسليم بالطبيعة الربانية. فالحب يمكن أن يقدس الجسد،

كما أن الجسد يمكن أن يدنس الحب، والإسلام يسعى فحسب إلى تحقيق الأولى منهما، فى حين تميل المسيحية إلى منع تحقق الثانية فيما عدا بطبيعة الحال قداسة الزواج، والتى تعود بها حتمًا إلى المنظور اليهودى الإسلامى كما لو كان أمرًا يحدث بالمصادفة.

وواجبنا التالى أن نبين أين يكمن الاختلاف الحقيقى بالفعل بين تجلى كل من المسيح عليه السلام والرسول عليه الصلاة والسلام. ولابد من التنويه بأن الاختلافات من هذا النوع لا تتعلق إلا بتجليات 'رجال الله'، وليس من جهة حقيقتهم الباطنة أو الربانية، والتى هى سواء فيما بينهم. وقد عبر مايستر إيكهارت عن هذه الحقيقة بالعبارة التالية « إن كل ما ذكرته المتون المقدسة عن المسيح عليه السلام يصح أيضًا عن كل إنسان خيِّر وربانى»، أى كل إنسان بلغ كمال التحقق الروحى بالمعنيين الأفقى والرأسى. وقد قال شرى راما كريشنا: «لست أنا فى المطلق، ولا أنت فيه، ولا الله فيه ذلك أنه فيما وراء اللغة والفكر، ولكن طالما وُجِدَ خارج نفسى شىء، فيجدر بى أن أصلى لبراهما، وفى حدود ما يحتمله العقل، كشىء غير نفسى»، وتفسر هذه العبارة من ناحية كيف أن المسيح قد استطاع أن يصلى رغم أنه ربانى فى ذاته. ومن ناحية أخرى كيف كان الرسول عليه الصلاة والسلام

يصلى بالرغم من بشريته من واقع صيغة تجليه، وكونه ربانيًا فى الوقت ذاته من حيث حقيقته الباطنية. ونستطيع القول فى المرتبة ذاتها من الأفكار بأن المنظور البرَّانى قائم أساسا على واقعة تضفى عليه المطلقية. فالمنظور المسيحى على سبيل المثال قائم على الحالة الروحية المتسامية التى تحققت فى المسيح عليه السلام، ولكنها تعزو هذه الحالة إلى شخص المسيح فحسب، وبذلك تنكر بالمعنى اللاهوتى المعتاد الخلاص الميتافيزيقى والرؤية الدينية فى حياته. ولابد أن نضيف بصوت مايستر إيكهارت «إن الجوّانية تستحضر سر التجسد إلى دائرة القوانين الروحية التى تضفى خصائص المسيح على من بلغ سدة القداسة الروحية عدا خصيصة النبوة، أو بالأحرى رسالة الخلاص». وهناك مثل مشابه لذلك فى الدعوى التى يقيمها كثير من الصوفيين عن أن ما كتبه بعضهم يرقى إلى مستوى الوحى القرآنى. وهذه المرتبة فى الإسلام البرّانى تعزى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فحسب، وبالاتساق مع المنظور الفقهى الذى يقوم دائمًا على واقعة التعالى التى فُصِّلت قصرًا على جانب واحد من تجلى الكلمة.

وقد ذكرنا سلفًا واقعة أن القرآن يتناظر تمامًا مع قربان المسيح عليه السلام، وهذا يشكل بدوره التجلى الفاراقليطى الأعظم، وهو 'تنزيل' عن طريق الروح القدس جبريل

عليه السلام من حيث وظيفته كمبلِّغ إلهى. وينبنى على ذلك أن وظيفة الرسول عليه الصلاة والسلام من وجهة النظر هذه ومن الوجهة الرمزية أيضًا مساوية تمامًا لوظيفة السيدة العذراء عليها السلام. والتى كانت هى أيضًا 'الأرض' التى استقبلت الكلمة وقد أخصبها الروح القدس، وصارت 'شفيعة' و'ملكة السماء' التى خُلِقت قبل الخلق، فهكذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام الذى أوحِى إليه بالروح الفاراقليطية ذاتها، فكان 'رسول الرحمة' وكان 'سيد العالَمَيْنِ' فى هذا العالم والعالم الآخر، و'سيد الكونين'، وكان هو أيضًا مخلوقًا قبل الخلق. ومسألة أسبقية الخلق هذه تعنى أن السيدة العذراء عليها السلام والرسول عليه الصلاة والسلام يجسدان حقيقة مبدئية قبل كونية،[٥٧] فهما مرتبطان من خلال وظيفتها المتناظرة، وليس من حيث المعرفة الربانية، ولا من حيث الوظيفة النبوية كما فى حالة محمد صلى الله عليه وسلم فى الجانب السلبى من الوجود الكلى

٥٧ والرأى القائل بأن المسيح كان هو Meleccsha Avatara أو 'التنزيل الربانى للهمج أو الخطاة' أو 'على الخطاة'، أى التجلى التاسع لفيشنو، هو أجدر بالرفض لأسباب تتعلق أولا بحقائق التراث وبالمبدإ أيضا. فقد كان الهندوس يعتبرون بوذا دائما أفاتارا، أى ولى الله أو آية الله، ولكن حيث إن الهندوس رفضوا البوذية فقد اتضحت طبيعة الزندقة البوذية من ناحيتين أولاهما بالحاجة إلى منع أضحيات الدم، والأخرى بالحاجة إلى توريط الفاسدين فى الضلال لتسريع مقدم كالى يوجا. ثم ثانيا لأسباب تتعلق باستحالة انتماء كائن ينتمى إلى عالم اليهودية إلى المنظومة الهندوسية فى موقع خارج الهند ذاتها.

براكريتى، أى اللوح المحفوظ بالعربية. ولهذا السبب كانت العذراء 'طاهرة'، وكانت من الوجهة الجسدانية البحتة 'عذراء'، فى حين كان الرسول 'أميًا' أى خاليًا من أدران المعرفة البشرية، وقد كان هذا النقاء هو الشرط الأول لتلقى الهبة الفاراقليطية، تمامًا مثلما تكون صفات الطهارة والفقر والتواضع والأشكال الأخرى للبساطة والوحدة لازمة لتلقى النور الإلهى. وكتصوير آخر لهذه العلاقة التشابهية بين العذراء عليها السلام والرسول عليه الصلاة والسلام نضيف أن الحالة الخاصة التى انتابت الرسول ساعة تلقى الوحى كانت مماثلة تمامًا لحالة العذراء وهى تحمل بالمسيح أو وهى تضع حملها. إلا أنه من واقع الوظيفة النبوية التى قام بها محمد عليه الصلاة والسلام بأعلى معنى للكلمة، فقد كان محمدٌ أكثر تعاليًا من العذراء، وعندما يتلو السور القرآنية أو بصورة أكثر عمومية عندما تتكلم 'الذات الربانية' بفمه فهو يرتبط مباشرة بالمسيح عليه السلام، والذى كان بذاته ما كان الوحى لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكل كلمة منه هى حديث ربانى. وفى حالة رسول الإسلام كانت الأحاديث القدسية فقط بالإضافة إلى القرآن هى التى تميز بتلك السمة الربانية، وأحاديثه الأخرى تنطلق دائمًا من مقام أقل وهى نفسُ الروح التى تقابل المفهوم الهندوسى سميريتى كما تميز بها

أيضا بعض آيات العهد الجديد، وخاصة فى أعمال الرسل.
ولنعد إلى نقاء الرسول عليه الصلاة والسلام، فنحن نجد فى حالته تماثلا تامًّا مع مفهوم 'طهارة الحمل'، ومن أقوال التراث أن ملكين قد فتحا صدر محمدٍ الطفل، وطهراه بالثلج والبرد من 'الخطيئة الأولى' التى كانت بمثابة بقعة سوداء على قلبه. وقد كان محمد صلى الله عليه وسلم مثله مثل مريم عليها السلام ومثل الطبيعة البشرية للمسيح عليه السلام. وبذلك لم يكن مجرد إنسان عادى، ولذلك قيل عنه: محمد بشر لا كالبشر، بل هو كالياقوت بين الحجر، ويستعيد ذلك إلى الذهن الصيغة التى وُصفت بها العذراء 'مباركة أنت بين النساء' والتى تشير إلى أن العذراء بشخصها وبغض النظر عن حملها للروح القدس هى كالجوهرة بالقياس إلى باقى المخلوقات، أى إنها كانت 'معيارًا للتسامى' ومصطفاة على نساء العالمين.
وتمثل العذراء والرسول من وجهة نظر خاصة تجسُّدا للجانب السلبي أو قطب الوجود الكلى براكريتى، وهما لذلك يجسدان بشكل أولى الجانب الكريم الرحيم من الوجود الكلى، وهو ما يسمى فى الهندوسية 'لاكشيمى' أى النور 'ين' فى تراث الشرق الأقصى، وهذا يفسر وظيفتها الأساسية فى الشفاعة، وهو السبب فى تسميات مثل 'أم الرحمة Mater

Nostra Domina و'سيدة العون الأبدى Misericordiae'، aperetuo succursu'، ومثل أسماء أضفيت على الرسول عليه الصلاة والسلام مثل 'مفتاح رحمة الله' و'الرحيم' و'كاشف الكرب' و'العفوّ' و'أجمل خلق الله'. وإذا سأل البعض عن العلاقة بين الرحمة والعفو والوجود الكلى نقول حيث إن الوجود غير متفاضل أى عذرى أو نقى فى علاقته بمنتجاته، فهو قادر على أن يمتص فى عدم تفاضله الصفات المتفاضلة للأشياء، أى اللاتوازنات فى التجليات التى دائما ما يمكن أن تتكامل فى الاتزان المبدئى. ومنبع كل الشر من الصفة الكونية 'جونا'، وبالتالى من فتق التوازن. وحيث إن الوجود يحمل كل الصفات فى ذاته باتزان لا متفاضل فهو قادر على إذابة تصاريف العالم كافة فى لانهائيته. والوجود فى حقيقته 'عذرى' و'أومى' فى الوقت ذاته، بمعنى أنه لا يتحدد بما هو غير الله تعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه يلد الوجود المتجسد. ومريم عليها السلام هى 'الأم العذراء' من واقع أسرارية التجسد، أما عن محمد عليه الصلاة والسلام، فهو 'عذرى' أو 'أمّى' من حيث إنه لا يوحى إليه إلا من الله تعالى، ولا يتلقى شيئًا من العلم عن البشر، وهو 'أم' من حيث قدرته على الشفاعة عند الله سبحانه، وهو تجسيد للوجود الكلى الربانى براكريتى سواء أكان ملائكيًا أم بشريًا،

ويكشف بالضرورة عن جوانب النقاء والحب واللطف والرحمة والذى ينتمى إلى العذرية والأمومة الربانية، يفسر أيضًا لماذا تتجسد الأمومة فى شكل محسوس بإهاب بشرى، وبهذا تصبح متاحة للبشر. وظهور العذراء عليها السلام أمر معروف فى الغرب، وظهور محمد عليه الصلاة والسلام للأتقياء المسلمين ليس نادرًا بحال، بل إن هناك طرقًا لتحقيق هذه البركة، وهى مساوية فى الواقع لكرامة تجسد الرؤية المباركة[58].

ورغم أن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتل فى الإسلام ما يحتله المسيح عليه السلام فى المسيحية من مكانة، إلا أنه يتمتع بوضع مركزى فى المنظور الإسلامى. ويبقى أن نوضح حقيقة أن ذلك هو ما كان يجب أن يكون، ثم أن نبين كيف أن الإسلام يُكمّل بالمسيح عليه السلام رؤيته، وفى الوقت نفسه يُسلّم بطبيعته الشمسية كرسول على أساس ميلاده العذرى. ومن ذلك المنظور فإن الكلمة لا تتجلى لأى شخص كان على هذه الشاكلة، ولكنها تتجلى لوظيفة النبوة فحسب بأسمى معنى للكلمة، وفوق كل شيء فى الكتب المنزلة. وحيث إن وظيفة

٥٨ وفى هذا السياق نذكر أيضا ظهور شاكتى فى الهندوسية، مثلما حدث لـ'شرى راماكريشنا' و'شرى سارادا ديفى'، و'كوان ين' أو 'كوانون' فى أديان الشرق الأقصى مثلما حدث الأمر نفسه لـ'شيرينان شونين'، الولى البوذى العظيم فى اليابان، ومن المعروف أيضا فى اليهودية أن الشكيناه تظهر فى شكل امرأة جميلة وديعة.

النبوة المحمدية حقيقة وأن القرآن وحى بحق فالمسلمون الذين لا يرون غير هاتين الحقيقتين لا يرون داعيًا لتقديم عيسى عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم. والحق أنهم لابد أن يقدموا محمدًا باعتباره آخر ممثلى الوظيفة النبوية، ويجمع بشكل تركيبى كل جوانب تلك الوظيفة، ويختم دورة تجليات الكلمة، حيث اكتسب لقب 'خاتم الأنبياء'. وهذا الموقف الفريد هو الذى يضفى على محمدٍ صلى الله عليه وسلم الموقع المركزى الذى يتمتع به فى الإسلام، والذى يسمح أن يُطلق على الكلمة ذاتها 'النور المحمدى'.

ومسألة أن المنظور الإسلامى لا يهتم سوى بالوحى بما هو وليس بكافة صيغه المحتملة تفسر السبب الذى لا يعلق المسلمون من جرائه أهمية على معجزة المسيح عليه السلام بالقدر الذى يعزوه المسيحيون إليها. والحق أن الرسل جميعًا بما فيهم محمد عليه الصلاة والسلام قد حققوا معجزات[٥٩]. والاختلاف فى هذا الشأن بين المسيح وباقى الرسل هو أن المعجزة تحتل موقعًا مركزيًا فى حالة المسيح فحسب، والتى قدرها الله 'فى'

٥٩ ومعظم المستشرقين إن لم يكن كلهم يستنتجون على نحو خاطئ من آيات مختلفة من القرآن أن الرسول لم يقم بأية معجزة، وهو استنتاج متناقض مسبقا، ليس فقط من وجهة نظر المفسرين التراثيين للقرآن، ولكن من السنة أيضا والتى هى عماد الرشد الإسلامى. فبالنسبة إلى طبيعة الولاية النبوية، دون التطرق إلى المعايير المعصومة التى تنتمى إلى مرتبة أعلى، فإن من المشهود بالعلامات التى سبقت وتزامنت مع ميلاده أنها كانت شبيهة بالعلامات التى ارتبطت بالمسيح وبوذا فى الديانتين المسيحية والبوذية.

ركيزة بشرية وليس 'من خلال' تلك الركيزة فحسب. وتفسر السمات الخاصة التى تشكل وجود ذلك الشكل من الوحى الدور الذى لعبته المعجزة فى المسيحية، وهو الذى سوف يكون موضوعًا للباب التالى. ومن وجهة النظر الإسلامية فليست المعجزات هى التى تهم بقدر أهمية الطبيعة الإلهية لرسالة الرسول، وبغض النظر عن أهمية المعجزات فى تلك الرسالة. ويجوز القول بأن خصيصة المسيحية تكمن فى واقعة أنها قائمة أصلا على معجزة بقيت حية فى تناول القربان المقدس، فى حين أن الإسلام قائم على فكرة تدعمها وسائل بشرية بمعونة ربانية بقيت حية فى الوحى القرآنى، والذى تشكل الصلاة تجديدًا له قد يرِقُّ ولا ينقطع.

وقد ذكرنا سلفًا أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كالمسيح عليه السلام فى ارتباطهما بكلمة الوحى. والحق أن هذه هى حال كل من تحقق تحققًا ميتافيزيقيًا كاملا[٦٠]، والأحاديث النبوية تؤيد هذا المنظور «مَنْ رَآنِى فَقَدْ رَآنى حَقًّا» أى فى مظهر الحق المطلق، وعبارة '...فكان نبيًّا وآدم بين الماء والطين'،

٦٠ وذلك التحقق الميتافيزيقى الذى يوحد الإنسان مع مثاله الربانى، حتى يمكن أن يوصف الذى وصل إلى تلك المرتبة المتسامية بأنه 'لم يُخلق'، مثل مقولة إن الصوفى لم يخلق، هى أبعد منالا عن أفهام معظم الناس فى هذه المرحلة الدورية، وإذا كنا نتحدث عنها فذلك بغرض بيان الحقيقة النظرية فحسب، فبدون فكرة 'رجل الله' تحرم الجوانية من أحد جوانب جوهرها ذاته.

وهى كلمات تضاهى ما قاله المسيح عليه السلام «ليكون الجميع واحدا كما أنك أيها الآب فى وأنا فيك»، والحق الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» يوحنا ٨ : ٥٨.

إن ما أطلقنا عليه 'برَّانية مسيحية' اضطرارا لعوزنا إلى اصطلاح أفضل ليس مقترنًا فى أصوله ولا فى بنيته بالبرّانية اليهودية والإسلامية، ففى حين كان الجانب البرّانى من الديانتين الأخيرتين مؤسسًا من بدايتهما، بمعنى أنه كان يشكل شقًّا من الوحى يتميز بوضوح عن الشق الجوّانى له، فإن ما نعرفه الآن باسم البرّانية المسيحية لا يكاد يتخذ ذلك الشكل فى الوحى المسيحى إلا بشكل عرضى بحت. وصحيح أن المتون القديمة، وخاصة رسائل بولس الرسول تحتوى على تلميح إلى وجهة نظر قد تسمى برّانية، وهذه هى الحال على سبيل المثال حينما تُطرح الصلات الهيكلية المبدئية القائمة بين الجوّانية والبرّانية فى إهاب نوع من العلاقة التاريخية بين العهد الجديد والعهد القديم، فالأول يتوحد مع 'الروح التى تمنح الحياة'، والآخر يتوحد مع 'الحرف الذى يقتل'،[61] وهى

[61] إن تفسير هذه الكلمات بمعنى برانى لهو حقا بمثابة الانتحار، حيث إنها لا محالة تتجه إلى معاداة البرّانية التى احتكرتها، وقد اتضحت تلك الحقيقة على يد الإصلاح الدينى، والذى تمسك بالعبارة المذكورة «... لا الحرف بل الروح، لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيي» رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورينثوس ٣: ٦، وذلك لكى يجعل منها سلاحها الرئيس، ويغتصب المكانة التى عادة ما تحتلها الجوّانية.

مقارنة تجاوز عن اعتبار الحقيقة الكاملة الكامنة فى العهد القديم ذاته، ألا وهى ذلك العنصر الذى يتوحد مع العهد الجديد من حيث المبدأ، والذى يعتبر الأخير له مجرد تلاؤم شكلى جديد، وهو مثال جيد عن كيف تتناول البرّانية أو اللاهوتية حقيقة فى كليتها[٦٢]، ثم تختار أحد أوجهها الذى يناسبها لكى تضفى عليه قيمة مطلقة قصرية، إلا أننا لا يجب أن ننسى أنه بفضل تلك السمة العقائدية لم يكن من الممكن أن يترك الحق الدينى أثرًا بالنسبة إلى الغرض الذى فرض عليه من واقع فائدة التلاوة التى ذكرناها. وهكذا فُرض على الحق البحت قصرًا ذو وجهين، فاكتسب من ناحية أحد أوجه الحق صفة الحق الكامل، ومن ناحية أخرى نُسِبَتْ صفة المطلقية إلى ما هو نسبي. ثم إن وجهة النظر هذه التى تضع فى حسبانها فوائد الحاجيات تحمل فى طياتها نفى كل الأمور التى لا هى متاحة ولا من الممكن الاستغناء عنها لأى شخص بلا استثناء، ولذلك تكمن خارج نطاق المنظور اللاهوتى، ولابد من تركها خارجه اعتمادًا على التبسيط والرمزية

٦٢ لقد ورثت المسيحية هذه المسألة من اليهودية، والتى تتسق شكلا مع أصل هذا المنظور، ولا نفع فى التوكيد على حقيقة وجودها فى المسيحية البدائية، وهو ما لا يضير بأى شكل صلاحية جوهرها الروحى. ويقول القديس أوريجن «إن لتجلى الكلمة أشكالا شتى تتخذها لدى تلامذتها، تتسق بها مع درجة النور التى حققها كل منهم، والتقدم الروحى الذى أحرزه»)cotra Cels ١٦: ٤ .

اللذين تميز بهما كل البرّانيات[٦٣]. وأخيرًا لابد أن نذكر جانبًا لافتًا بشكل خاص فى هذه المذاهب وهو إدماج الوقائع التاريخية بالحقائق المبدئية، وتمخض عن الاضطراب المحتوم الذى يترتب على ذلك. فحين يُقال على سبيل المثال «إن جميع الأرواح منذ عهد آدم إلى عهد معاصرى المسيح، سوف تنتظر فى جهنم حتى يعود فيخلصهم»، مثل هذه التصريحات تخلط بين المسيح التاريخى والمسيح الكونى، وتُمثلُ الوظيفة الأبدية للكلمة باعتبارها واقعة دنيوية، ذلك

٦٣ وتنكر البرّانية السامية هجرة الأرواح، وتنكر بالتالى وجود الروح الخالدة فى الحيوان، وكذلك تنكر التحلل الدورى الذى يسميه الهندوس ماهابرالايا mahapralaya، وهو تحلل سوف يؤدى إلى فناء الخلق samsara بأكمله. وهذه الحقائق ليست لازمة بأى شكل للخلاص، وهى حتى تتضمن مخاطر بعينها على العقليات التى تتوجه إليها المذاهب البرّانية، وهكذا البرّانية دائمًا ما تضطر إلى التغاضى والصمت حيال أية عناصر جوّانية لا تتسق مع شكلها العقائدى، وقد تصل حتى إلى تكفيرها.
لكن حتى تحسب للاعتراضات المحتملة على الأمثلة التى أوردناها، فهناك تحفظان لا بد من ذكرهما وأولهما يتصل بخلود الروح فى حالة الحيوان، ويجب التنويه إلى أن التكفير اللاهوتى يبرره معنى أن الكائن لا يستطيع أن يصل إلى الخلود طالما كان فى الحال الحيوانية، حيث إن حالها حال النبات والمعادن من الهامشية، والخلود والخلاص قاصران فحسب على الكائنات التى بدأ وجودها فى المركز، وهو الحال الإنسانية، وسوف يتبين من هذا المثل أن التكفير الدينى الذى يتسم بالعقائدية لا يمكن أن يكون خاليًا من المعنى، ومن ناحية أخرى فيما يتصل برفض الاعتراف بمبدإ الـ"ماها برالايا"، نضيف أن هذا الرفض ليس عقائديًّا فحسب، وأن الفناء الدورى النهائى الذى سوف يختم حياة البراهما على الأرض" مشهود له فى الكتب السماوية بوضوح مثل ما يلى «فإنى الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل» متى ٥ : ١٨، وأيضًا ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ هود ١٠٨.

لأن عيسى كان تجليًا لهذه الكلمة، وهى طريقة أخرى للقول بأن فى الأرض التى حدث عليها ذلك التجلى، فإن عيسى كان التجسيد الفريد حقًّا لتجلى الكلمة. وهناك مثل آخر من وجهات النظر المتفرعة من المسيحية والإسلام عن مسألة استشهاد المسيح عليه السلام، وبغض النظر عن أن القرآن ينكر موت المسيح صراحة فهو يؤمّن على أن المسيح لم يصلب فى الواقع، وهو الأمر الجلى لا من حيث الطبيعة الربانية لرجل الله فحسب، ولكن أيضًا من حيث طبيعته البشرية حيث إنها قامت من الموت، ورفضُ المسلمين التسليم بالخلاص التاريخى وبالتالى بوقائع الخلاص التى هى التعبير الأرضى الوحيد عن الخلاص الكلى فيما يتصل بالإنسانية المسيحية يعنى ببساطة أن المسيح فى نهاية المطاف لم يُستَشْهَد فى سبيل خلاص 'الكاملين'، وهم المسلمون فى هذه الحالة، حيث إنهم يستفيدون من مثال أرضى آخر للواحد الديّان. وبتعبير آخر فإذا كان صحيحًا من حيث المبدأ أن المسيح عليه السلام قد استشهد من أجل كل الناس وبنفس الطريقة التى يخاطب بها الوحى الإسلامى جميع الناس فقد استشهد فقط من أجل الذين استفادوا من وسائل البركة التى تجعل من عمله فى الخلاص أبديا[٦٤]. وهنا تكمن المسافة التراثية

٦٤ وتأتى كلمات القديس أوغسطين فى الطبقة ذاتها من الأفكار: إن ما يسمى اليوم

التى تفصل الإسلام عن الأسرارية المسيحية، من الناحية الظاهرية على الأقل، وتجعلها تبدو كما لو كانت إنكارًا، وبشكل يماثل تمامًا إنكار البرّانية المسيحية الحتمى لإمكانية النجاة خارج الخلاص الذى جاء به المسيح عليه السلام. وأيًّا ما كان الأمر وبالرغم من إمكان ملاحاة منظورٍ دينيٍّ ما من خارجه، أى فى ضوء منظور دينى آخر يستقى من جانب آخر من جوانب الحقيقة الكلية، فإنه يظل معصومًا فى داخله، ومن حيث سعته فى التعبير عن الحقيقة الكلية، وبحيث يجعل منها مفتاحًا لارتيادها. ثم إننا لا يجب أن ننسى أن القصر الكامن فى وجهة النظر العقائدية يعبر بطريقته عن الخير الربانى الذى يشاء أن يمنع الناس من الضلال، وهكذا

بالدين المسيحى قد كان موجودا بين الأقدمين ولم ينعدم أبدا منذ أصول الجنس الإنسانى حتى مقدم المسيح عليه السلام، وبدأ الناس فى تسمية الدين الذى وجد أبدا بالمسيحية I Retract ١٣:٣، وقد علق القس بى جى جالابير فى كتابه 'الكاثوليكية قبل المسيح عيسى' على هذه الفقرة قائلا: إن الدين الكاثوليكى ما هو إلا استمرار للدين الأولانى، وقد استُعيد وازداد ثراءً على يد المسيح العارف بعمله منذ البدء عليه السلام. وذلك يفسر لماذا لم يدّع بولس الرسول لنفسه امتيازا على غير اليهود سوى بمعرفته بالمسيح المصلوب، والواقع أن كل من كان من غير اليهود بحاجة إليه هو المعرفة بالبعث والخلاص باعتبارهما واقعا متحققا، ذلك أنها بالفعل قد استوعبا كل ما بقى من الحقائق... ومن المفيد أن نعتبر أن الوحى الربانى الذى جعل منه الكفار ركاما غير مفهوم قد كان محفوظا رغم ذلك بنقائه، وربما بكماله، فى أسراريات إليوزيس وليمنوس وساموثراس. وهذه المعرفة بالبعث والخلاص تعنى قبل كل شيء معرفة بالتجديد الذى أحدثه المسيح عليه السلام الذى جاء ليكمل لا لينقض. ووسائل البركة هذه بالضرورة هى نفسها دائما، والوحيدة التى وجدت أبدا، إلا أن صيغها قد تختلف فى الأطر الإثنية أو الاجتماعية أو الثقافية المتباينة، والتى قدر لها أن تجلى فيها، فتناول القربان المقدس شعيرة عالمية كلية مثل المسيح ذاته.

يعطيهم ما تقبله أفهامهم وما هو ضرورى لهم فحسب، بالنظر إلى اعتبارات الأحوال العقلية التى تتعلق بالجماعة الإنسانية المنشودة[٦٥].

ويُفهم مما سبق أن أية تعارضات ظاهرة أو أى تسفيه قد يبدو فى كلمات المسيح عليه السلام أو فى تعاليم الرسل للناموس الموسوى هو فى الواقع تعبير عن سمو الجوّانية على البرّانية[٦٦]، ولذلك لا ينطبق فى نفس المستوى مثل الناموس[٦٧] ولا بشكل مسبق، أى طالما لم تفهم العلاقة الهيكلية بالصيغة البرّانية.

٦٥ ويقال بمعنى مشابه فى الإسلام 'اختلاف العلماء رحمة'.

٦٦ وقد عبر المسيح عليه السلام عن ذلك بشكل واضح فى كلماته عن يوحنا المعمدان. ومن الواضح من وجهة النظر البرّانية أن النبى الذى يكون أقرب إلى المسيح الرب هو أعظم بنى الإنسان، ومن ناحية أخرى فإن أقل المباركين فى السماء هو أعظمُ من أعظم من على الأرض، ودائما بمعيار القرب من الله جل جلاله، ومن الناحية الميتافيزيقية فإن كلمات المسيح عليه السلام تعبر عن سمو ما هو مبدئى على ما هو متجلٍّ فى العالم، ويوحنا المعمدان يكون فى هذه الحالة قمة التحقق فى التجلى، وهذا يفسر أيضا لماذا كان اسمه يماثل اسم يوحنا الرسول، والذى يطرح المسيحية من حيث جانبها الأكثر عمقا.

٦٧ نجد فى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية هذه الفقرة «٢٥ فإن الختان ينفع إن عملتَ بالناموسِ. ولكن إن كنت متعديا الناموس فقد صار ختانك غرلة، ٢٦ إذن إن كان الأغرل يحفظ أحكام الناموس أفما تحسب غرلته ختاناً، ٢٧ وتكون الغرلَة التى من الطبيعة وهى تكمل الناموس تدينك أنت الذى فى الكتاب والختان تتعدى الناموس، ٢٨ لأن اليهودى فى الظاهر لَيس هو يهوديا ولا الختان الذى فى الظاهر فى اللحم خِتاناً، ٢٩ بل اليهودى فى الخفاء هو اليهودى. وختان القلب بِالروح لا بالكتاب هو الختان الذى مدحه ليس من الناس بل من الله». ٢ : ٢٥-٣٠

وتظهر الفكرة نفسها مرة أخرى فى شكل أكثر اختصارا فى هذه الفقرة من سورة البقرة فى القرآن: ١٣٧ ﴿صِبْغَةَ الله وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ الله صِبْغَةً ونحنُ له عَابدونَ. ١٣٨ قُلْ أتحاجوننَا فِى الله وَهُوَ رَبُّنا وَرَبُّكم وَلَنا أعمالنَا وَلَكُم أَعْمَالُكُم ونَحْنُ له مُخْلِصُونَ﴾.

ومن الواضح تمامًا أن تعاليم المسيح الأساسية متعالية على وجهة النظر البرّانية، وهذا هو السبب حقًّا فى وجودها، وهى كذلك تتعالى على الناموس، ويمكن للمرء تفسير موقف المسيح عليه السلام حيال قانون العقاب lex talionis، أو فيما يتعلق بالمرأة التى رُميت بالزنى، والحق أن إدارة الخد الأيسر ليست أمرًا يجوز تطبيقه فى مجتمع يبغى الاستقرار لتحقيق الاتزان[٦٨]، وليس له معنى خارج السلوك الروحى، فالإنسان الروحى فحسب هو الذى يتخذ مواقفه بحزم خارج حدود رد الفعل المنطقى للأحداث، حيث إنه ينظر إلى المشاركة فى تيار تلك الأحداث باعتبارها سقوطًا من الرحمة الإلهية، وخاصة إذا تعلقت تلك المشاركة بما يمس روحه ومركز نفسه، ولكن ليس عندما تكون عملا عادلا غير متحيز مثل الذى يرد فى الناموس الموسوى. ولكن بسبب ضياع هذه الطبيعة غير المنحازة لقانون العقاب الذى فُقِدَ واستبدلوه بأهوائهم، فقد كان على المسيح عليه السلام أن يعبر عن الحق الذى وإن كان يدين الادعاء الكاذب إلا أنه كان يدين الناموس ذاته، وذلك ثابت بوضوح فى رد المسيح

٦٨ وهذا حقيق تماما حيث لم يلجأ المسيحيون أنفسهم إلى تحويل ذلك التوجيه إلى قانون مُلزِم، وهو الأمر الذى يثبت مرة أخرى أنه ليس محمولا على المستوى ذاته كالناموس اليهودى، ولذلك لم يكن مقصودا ولا هو قابل للتحقق.

عليه السلام على الذين أرادوا أن يرجموا المرأة الزانية. ومن ذا الذى يمكن أن يتصرف بلا تحيز باسم الناموس، ثم يتصرف بلا تحيز أيضًا باسم المنافقين. والمسيح إذن لم يتكلم من موقف القانون، ولكن من موقف حقائق داخلية وفوق اجتماعية وروحية، وقد كانت وجهة نظره فى ذلك مثلها تمامًا فى مسألة الطلاق. وربما كان النص التالى أنصع برهان على نقاء روحانية تعاليم المسيح وبالتالى على طبيعة مذهبه فوق الاجتماعى وفوق الأخلاقى «إذا كان أحد يأتى إلى ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضا فلا يقدر أن يكون لى تلميذا» لوقا ١٤: ٢٦. ومن الواضح استحالة مقارنة هذه التعاليم بالناموس الموسوى.

والمسيحية بالتالى لا تحتكم على أىٍّ من الخصائص المميزة التى تأسست عليها البرّانية، إلا أنها تقدم نفسها باعتبارها برّانية فى واقع الأمر أكثر من قيامها على المبادئ، وحتى بدون مرجعية من المتون المقدسة فإن طبيعة المسيحية الباطنية تتضح من ملامح معينة ذات أهمية أولية، مثل مذهب التثليث وشعيرة القربان وبشكل أخص استخدام النبيذ فى تلك الشعيرة، وأيضًا من استخدام تعبيرات جوّانية صرفة مثل 'ابن الله' و'أم الله'. وإذا كانت البرّانية هى أمر

لا يستغنى عنه ومتاح للكافة فى الوقت ذاته[٦٩] فالمسيحية لا تستطيع أن تكون برّانية بالمعنى المعتاد للكلمة، حيث إنها فى واقع الحال عقيدة غير متاحة للكافة، وذلك رغم واقع تطبيقاتها الظاهرية تسمى 'أسرارًا'، وهى كلمة لها معنى إيجابى فى المجال الباطنى الذى تنتمى إليه فحسب، ولكنها حين تطبق على المجال اللاهوتى فإنها تبدو كمحاولة لتبرير أو إخفاء واقعة أن العقائد المسيحية ليس لها سند فكرى مباشر. فعلى سبيل المثال فإن فكرة الوحدة الربانية حقيقة ثابتة ببرهان مباشر، وهى لذلك قادرة على إنشاء هيكل برّانى أو عقائدى، ذلك لأن هذه الفكرة فى أبسط أشكال التعبير عنها قابلة للتوصيل إلى كل من يمتاز بعقل سليم. ومن ناحية أخرى فإن فكرة التثليث بتناظرها مع وجهة نظر مختلفة تمثل طرحًا تفاضليًّا لمذهب التوحيد بين أشكال ممكنة أخرى من الطرح، وليست بقادرة على تشكيل هيكل برّانى أو عقائدى، وذلك لسبب بسيط هو أن استيعاب المفهوم الميتافيزيقى التفاضلى أو المشتق أمر غير هين للكافة. ثم إن التثليث يتناظر بالضرورة مع وجهة نظر أكثر نسبية من التوحيد، وبنفس الدرجة التى تتناظر بها نسبية البعث مع مطلقية الخلق. وأى شخص طبيعى

٦٩ التعريف من رينيه جينو فى مقال له بعنوان 'الخلق والتجلى' Etudes Traditionelles October ١٩٣٩

يستطيع أن يستوعب فكرة التوحيد الربانى بمعنى ما، ذلك لأنها أكثر الأفكار كلية، وهى لذلك أكثر الأفكار بساطة عن الربوبية. ومن ناحية أخرى فإن استيعاب فكرة التثليث يشترط القدرة على استيعاب أحد الجوانب النسبية للربوبية، أى أولئك القادرون على المشاركة الروحية فى النظر الربانى لكى يتحركوا على الأبعاد الميتافيزيقية، إلا أن ذلك بالضبط هو الأمر الذى يصعب تحقيقه على الجميع تقريبًا، وعلى الأقل فى الحال الراهن للإنسانية. وعندما قال القديس أوغسطين إن التثليث غير مفهوم فقد كان يتكلم بالضرورة من المنطلق العقلانى للفرد، ولا شك أنه كان متسقًا مع ميول الإمبراطورية الرومانية حال تطبيقه على الحقائق المتعالية، وهو الأمر الذى يبين قصورها. والأمر الوحيد الذى يمتنع تمامًا على الفهم من وجهة النظر العقلية البحتة هو الأمر الوهمى تمامًا، أى اللاشىء الصرف، وهو من قبيل المستحيلات، ولا يمكن أن يكون موضوعًا للفهم.

ونضيف إلى ذلك أن الطبيعة الجوّانية للعقيدة والشعائر المسيحية هى السبب فى رد الفعل الإسلامى ضد المسيحية، وذلك لأنها خلطت الحقيقة 'الجوّانية' بالشريعة 'الناموسية البرّانية'، وحملت معها بذلك بذور مخاطر معينة من عدم الاتزان، والتى تجلت على مر القرون بحيث تمخض عن

الفتنة الهائلة التى يمثلها العصر الحديث متسقة مع كلمات المسيح عليه السلام حين قال «لا تعطوا القدس للكلاب، ولاَ تطرحوا درركم قدام الخنازير، لئلا تدوسها بأرجلها وتلتفت فتمزقكم» متى ٧ : ٦.

والآن إذا كانت المسيحية تبدو وقد مزجت مجالين منفصلين بطبيعتهما، كما أنها قد مزجت بين نوعين من القربان يمثلان نفس هذين المجالين، فإن المرء لا يتمالك إلا أن يتساءل عما إذا كانت الأمور يمكن أن تتخذ مسارًا آخر، وعما إذا كان ذلك الاضطراب ناتجًا عن مجرد خطإ فردى؟ والجواب بالنفى قطعًا للأسباب التالية، إن الحقيقة الداخلية الجوّانية لابد وأن تتجلى أحيانًا فى وضح النهار، وهذا بفضل إمكانية التجلى الروحى بغض النظر عن القصور فى بيئة إنسانية معينة، وبتعبير آخر فالفوضى موضوع البحث ما هى إلا نتائج سلبية لأمر إيجابى فى حد ذاته[٧٠]، وهو تجلى المسيح عليه السلام بما هو. وكلمات المسيح الموحاة تتعلق بذلك التجلى، وكل تجلٍّ يناظر تجسد

٧٠ وأكثر الأمثلة عمومية والتى يمكن أن تسمى تذبذبا، هو خلط متون العهد الجديد بنوعين من الإلهام تعرفها الهندوسية باسم شروتى shruti، وسميريتى smiriti، ويعرفها المسلمون باسم نَفَس الروح، والرحمانية، والتعبير الأخير يعنى ما تعنيه سميريتى بالإلهام الثانوى المشتق، فى حين أن الاصطلاح الأول يعنى ما تعنيه شروتى بالوحى الصحيح، أى الكلمة الربانية بشكل مباشر، ويتضح الخلط فى الرسائل بشكل بيِّن فى عدة حالات، ويعتبر الإصحاح السابع من الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس نموذجًا واضحًا بشكل خاص لهذه المسألة.

الكلمة، وبأى درجة كانت من الكلية «والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه» يوحنا ١ : ٥. وقد كان من الضرورى للمسيح عليه السلام أن يكسر قشرة الناموس الموسوى بطريق التعريف الميتافيزيقى أو الكوزمولوجى، وبدون أن ينكرها إذ إنه كان بذاته اللُّبَّ الحىّ منها وقد كان له كل الحق فى ذلك، لأنه كان أكثر منها حقيقية، وهذا هو مغزى إحدى كلماته «الحق الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» يوحنا ٨ : ٥٨. ويمكن أيضًا أن يقال إنه إذا لم تكن الجوّانية تعنى كل الناس، فذلك لأن النور يتخلل بعض المواد ولا يتخلل بعضها الآخر على سبيل التشبيه، ولكن إذا كان على الجوّانية أن تتجلى للظاهر من وقت لآخر مثل حالة المسيح عليه السلام وبدرجة أقل كلية فى حالة الحلاج، فذلك على سبيل التشبيه أيضًا لأن الشمس تسطع على كل الأشياء بلا تمييز. فإذا كان 'النور يضىء فى الظلمة' بالمعنى المبدئى أو المعنى الكلى الذى نطرحه هنا فذلك لأنه يُجلى أحد احتمالاته، والاحتمال تعريفًا هو أمر لا يوجد واقعًا إلا بصفته مظهرًا للضرورة المطلقة للمبدإ الربانى.

ولا يصح أن تقودنا تلك الاعتبارات إلى تجاوز جانب مكِّل للمسألة رغم أنه أكثر عرضية مما تقدم، فلابد من وجود سببٍ كافٍ لظاهرةِ التجلى الربانى فى الجانب الإنسانى أى فى البيئة

الإنسانية التي حدثت فيها، وقد اتجهت رسالة المسيح عليه السلام إلى العالم بتجلى الحقائق التى عادة ما تبقى خفية وفى ظروف مكانية وزمانية معينة على الأقل، وقد كان ذلك هو الوسيلة الوحيدة للتوجه إلى ما يحتاجه العالم. وهذا مبرر كاف لظهور عنصر الإشعاع الروحى للمسيح عليه السلام، والذى من شأنه أن يبدو أمرًا غير طبيعى فى الظروف المعتادة، فذلك الظهور 'للروح' المحتجبة فى 'الحرف' لا يمكن أن يلغى تمامًا فاعلية بعض القوانين الكامنة فى الجوَّانيات كافة سوى بتغيير طبيعة الجوَّانيات تماما، ولذلك فقد تحدث المسيح بالأمثال فحسب، «٣٤ هذا كله كلم به يسوع الجموع بأمثال، وبدون مثل لم يكن يكلمهم، ٣٥ لكى يتم ما قيل بالنبى القائل سأفتح بأمثال فمى وأنطق بمكتومات منذ تأسيس العالم» متى ١٣: ٣٤-٣٥ . إلا أن الإشعاع من هذا النوع يتميز بخصائص 'السيف ذو الحدين' رغم أنه حتمى. وهناك أمر آخر أيضًا لابد من التحسب له وهو أن الطريق المسيحى هو طريق للبركة واللطف الربانى، ويشاكل مفهوم الطرق البهاكتية فى الهندوسية وبعض الطرق البوذية، وتتضاءل الفوارق بين الوجهين الداخلى والخارجى فى الطرق التى على هذه الشاكلة نظرًا لطبيعتها، وبمعنى أن اللطف الذى هو تربوى بجوهره ولبِّه، يميل إلى إضفاء ذاته بأكبر قدر ممكن، ويتمكن منها

بفضل كلية رمزيته وبساطة وسائله. ويمكن أيضًا أن نقول إن الاختلاف بين طرق الثواب وطرق المعرفة لهو اختلاف عظيم، ومن حيث إن الاختلاف بينهما هو الاختلاف ما بين الفعل الجدير بالثواب وبين التأمل العقل المُلهَم، وطريق اللطف يحتل موقعًا وسيطًا بين الطريقين، ففى طريق البركة واللطف يتساوق التطبيقان الداخلى والخارجى معا فى ذات إشعاع الرحمانية، إذ إن الاختلاف سوف يكون فى الدرجة لا فى المبدإ حينما يكون فى مجال التحقق الروحى، فكل أنواع الذكاء وكل أنواع الإرادة سوف تشارك فى اللطف والبركة ذاتها بحسب جدارة إمكاناتها، وهذا يذكّرنا بصورة الشمس التى تشع على كل شىء بلا تمييز، فى حين تؤثر تأثيرًا مختلفًا على كل مادة.

وبعيدًا عن أن الصيغة التركيبية التى وصفناها بكشفها للأمور التى عادة ما تتركها البرّانية الطبيعية فى الخفاء كانت الطريقة الوحيدة لتفعيل التحول الروحى اللازم للعالم الغربى، فلابد من إضافة أن هذه الصيغة أيضًا بها جانب من العناية الربانية فيما يتعلق بالتطور الدورى، بمعنى أنها جزء من خطة ربانية تتعلق بالطور الأخير من الدورة الحالية للإنسانية. ومن وجهة نظر أخرى يجوز أن نتعرف أيضًا إلى عدم التناسب بين الصفة الروحية البحتة لهبة المسيح عليه السلام والطبيعة

الغريبة للبيئة التى كان عليها أن تتلقاها، وهى علامة على الصيغة الاستثنائية للرحمة الربانية التى دائمًا ما تجدد ذاتها من أجل المخلوقات حتى 'تنقذ' أحد الأجزاء 'المريضة' فى الإنسانية، أو بالأحرى فى 'إنسانية ما'، إذ يقبل الرب بأن يتنازل عن بعض تعاليه إلا أنه يستخدم ذلك التنازل حيث «لابد أن تأتى العثرات» متى ١٨ : ٧ حتى يتحقق التدهور النهائى للدورة الحالية للإنسانية. وهذا التدهور ضرورى لاستهلاك الإمكانيات التى تضمنتها هذه الدورة كافةً، وضرورى بالتالى لتوازن الدورة ككل وإنجاز التجلى المجيد للنور الربانى فى العالم.

ووجود الجوّانية المسيحية، أو بالحرى السمة الجوّانية الغالبة للمسيحية الأولى لا يثبت فى نصوص العهد الجديد فحسب، وهى المتون التى لا تكتسب فيها كلمات المسيح أية صبغة برَّانية، أو فى طبيعة الشعائر المسيحية اقتصارا على ذكر ما هو ظاهر منها فى الكنيسة اللاتينية، وأيضًا من الشهادة البينة لكُتَّاب أقدم من هذه الكنيسة. فيذكر القديس بازيل فى رسالته عن الروح القدس: «إن التراث الأسرارى الضمنى الذى بقى حتى زمننا هذا، والتعاليم السرية التى حفظها آباؤنا دون جدل حولها، والتى نتبعها فى تأمل بساطة صمتها فحسب، يشير إلى أنهم فهموا ضرورة الصمت حيالها حتى يحافظوا

على الاحترام الواجب لأسرارنا المقدسة، والحق أنه لم يكن من المناسب كتابة رسالة فى المذهب تتضمن أمورًا لا يجوز أن يتأمل فيها المتفقهون».

ومرة أخرى يقول القديس دنيس الأريوباجى: «إن الخلاص ممكن للأرواح الربانية فحسب، وصفة الربانية ليست إلا تماهيًا معه أو تشبُّها به نجاهد لتحقيقه، وهو ذلك الذى يُنعم به بالتساوى على كل الأرواح الجوهرية المباركة التى تعيش فى السماء، والذى ينتقل إلينا منه نَذَر يسير فى الرموز المختلفة للوحى الربانى، والتى هى أساس هيكل وجودنا»، ونحن لا نعنى بهذه الكلمات ما تركه لنا رسلنا الملهمون فى الرسائل المقدسة وأعمالهم اللاهوتية فحسب، ولكن بما نقله عنهم تلامذتهم بالتعليم الروحانى الربانى، وبتعميدهم من فرد لفرد بشكل جسدانى لا ريب حيث تحدثوا بذلك، ولكنى أخاطر بالقول بأنها كانت بشكلٍ لا مادىٍّ أيضًا إذ إنهم لم يكتبوا عنها. ولكن حيث إن تلك الحقائق لابد أن تترجم لاستخدام الكنيسة فقد عبر عنها الكهنة تحت نقاب الرموز وليس فى تجردها السامى، فليس كل واحد مقدسٍ، وكما تقول المتون المقدسة «إن المعرفة ليست للجميع»[71]. لقد

٧١ ويمكن أيضا أن نرجع فى هذا الصدد إلى كاتب كاثوليكى معاصر هو بول فوليو : «ولقد قدمنا الرأى القائل بأن المقولات المذهبية فى القرون الأولى قد اتسمت بالروحانية»، أى إن البرّانية والجوّانية قد تعايشتا جنبا إلى جنب فى الدين المسيحى، وقد

لا يعجب المؤرخون بهذه الحقيقة، ولكن المرء يصادف آثارا لا تنكر 'عهد السريّة lex arcani' فى جذور ديننا،... ولا بد من الاعتراف كما نوهنا سلفا بوجود تلك الطبيعة المزدوجة فى تعاليم الإنجيل، وذلك حتى نتفهم تعاليم الوحى المسيحى المذهبية. وقد استمرت قوة القانون الذى يحتم ألا ينكشف المذهب إلا للسالكين فترة طالت بما يكفى حتى يستوعب آثارها التى لا تُنكر أكثر الناس عمًى وتحجرًا. وقد كتب المؤرخ سوزوما فيما يتعلق بمجمع نيقية الذى رغب فى تسجيله تفصيليًا: «حتى نترك لخلفنا صرحا للحقيقة». وقد وجه إليه النصح بأن يتكتم كل ما لا يجب أن يطلع عليه سوى القساوسة والمؤمنين، حيث يعتبر ذلك تفعيلا لعهد السرية فى بعض المواقع حتى فيما بعد نشر المذهب بناءً على قرار المجمع العالمى... ويحكى القديس بازيل فى رسالته عن 'الإيمان الدينى الحق' كيف أنه تجنب استخدام المصطلحات من قبيل 'التثليث' و'التجانس' وهو العقيدة القائلة بأن جسد المسيح ودمه موجودان بالفعل فى الخبز والنبيذ فى شعيرة القربان المقدس، وأنها متجانسان ومن طبيعة واحدة، وهو مما لم يأت ذكره فى المتون المقدسة صراحة، ذلك رغم أن الأمور التى تفصح عنه موجودة فى المتون ضمنًا ... ويقول ترتوليان فى معارضته لبراكسياس إن المرء لا يصح أن يلغو بكلام كثير عن ألوهية عيسى المسيح، وأن عليه أن يسمى الآب 'الرب' ويسمى الابن 'السيد'... ألا تبدو كل هذه التعبيرات التى تُمارس بقوة العادة كما لو كانت علامات على استقرار تقاليد معينة؟ وتلك اللغة واردة على أقلام كل الكُتَّاب من القرون الأولى ولها تطبيقات شرعية، فالنظام الأولانى للمسيحية يتضمن اختبارا للمتقدمين للتعميد. وكان هذا الاختبار يسمى 'التدقيق'، وكانت ترسم علامة الصليب على أذنى المعمَّد مع تلاوة كلمة Ephpheta، ولهذا السبب سُمى ذلك الطقس 'تدقيق فتح الأذن'، فكانت الأذن تنفتح لتلقى 'قبالة' كلمات التراث أو الحقائق الربانية... ولا تُحل مشكلة التوافق اليونسى Johannine Syncopatic سوى بالاعتماد على وجود تعاليم مزدوجة برّانية وتاريخية من ناحية، ولاهوتية وأسرارية من ناحية أخرى.... وهذا لاهوت بالتورية والمثل، وقد شكَّلت جزءا مما أسماه ثيودور 'بالميراث الأبوى' فى رسالته 'حواشٍ على نشيد الأنشاد'، وهو الأمر الذى يعنى تداول المعانى وقابليتها للتطبيق على تفسير المتون. ويشكل المذهب من حيث قسمه الربانى الوحى المحفوظ للسالكين، فى 'نظام الأسرار'. ويدّعى تينزوليوس بأنه قد تعقب أصول 'قانون الأسرار' هذا حتى نهاية القرن الثانى... وقد أصاب عمانوئيل شيلستراتى أمين مكتبة الفاتيكان فى مسألة وجوده منذ عصر الحواريين الرسل. وإذا عاند البعض فى رفض دراسة الطرق الباطنية للوحى، فإنهم لن يصلوا إلى هضم ذاتى ذكى للمذهب. ولم تعد الأدعية القديمة تستخدم بشكل كاف، وقد أهملت دراسة العبريات مطلقا بشكل

مارجا bhakti marga عند الهندوس، وهذا التعريف يستلزم

مماثل... ولقد حافظ الرسول والآباء الأولون على 'جلال الأسرار' بالتكتم والصمت، وقد كان القديس دنيس الأريوباجى يستخدم كلمات غامضة مثل تسمية التعميد 'التسليك إلى النسب الإلهى Initiation to Theogenesis' على شاكلة استخدام المسيح عليه السلام لعبارة 'ابن الإنسان' ... وقد كان هناك إذن مبرر كاف لقيام نظام الأسرار. فلم يلجأ المسيح عليه السلام ولا الرسل إلى كشف الأسرار الربانية بشكل يمكن أن يكون مفهوما للكافة بول فوليو. Etude d'esoterisme catholique

ونلجأ أخيرا إلى الرجوع إلى كاتب من نهاية القرن التاسع عشر على سبيل التوثيق رغم طول النص كانت المسيحية فى بداياتها ديانة تسليكية تضاهى ديانات الوثنيين، فيتحدث القديس كليمنت السكندرى بصيغة التعجب يقول: «أيتها الأسرار المقدسة، يانورا صافيا يتلألأ بين وهج المشاعل ليستر الرب والسماء، هأنذا أصير مباركا بعد أن قبلت العهد، فالسيد بنفسه قد صار وارثا، ويضع خاتمه على السالك الذى يمنحه النور، ويكافئ إيمانه بتكريسه للأب إلى الأبد، هذه ولائم أسرارى، فتقدموا إليها طالبين السماح»، وقد تُفسر هذه الكلمات بالاستعارة، إلا أن الحقائق تثبت أنها تفسر حرفيًّا، والأناجيل مليئة بالعبارات القصيرة المحسوبة والإشارات إلى التسليك المسيحى. ويجد المرء عبارات مثل «من له أذنان للسمع فليسمع» وقد كان عيسى عليه السلام يلجأ إلى استخدام الأمثال فى خطابه للجماهير، فيقول «اسألوا تعطوا اطلبوا تجدوا اقرعوا يفتح لكم»، فقد كانت اللقاءات تتم سرًّا، ولم يكن يُسمح لأحد بالدخول سوى بشروط معلومة، وقد كان الفهم الكامل للمذهب يكمل بدراسة ثلاث مراحل، ولذلك كان السالكون ينقسمون على فصول ثلاثة، فكان الفصل الأول يضم المستمعون، والفصل الثانى يضم الأكفاء، والفصل الثالث يضم المؤمنين، وقد كان المستمعين هم التلامذة المستجدين الذين كانوا على استعداد بعد عدة مجاهدات وتعليمات لأن يقوموا بتبليغ المذهب المسيحى، وقد كانت هناك أجزاء من المذهب خافية عليهم ويُكشف منها جزء للأكفاء، والذين يتلقون التعميد بعد مرحلة من التطهر لتلق التسليك إلى النسب الإلهى كما يسميها القديس دنيس فى كتابه 'هيكل القساوسة'، وعندما يتم ذلك يصبح المؤمنون خُدّاما للدين، وتنفتح لهم الكائس، ولم يكن يخفى من الأسرار عليهم شىء، فكل شىء يتحقق فى وجودهم، فيرون كل شىء ويسمعون كل شىء، ولهم حق حضور الشعائر كاملة، وكانت تصدر إليهم تعاليم بالانتباه والحذر حتى لا يتسلل مبتدئ أو نجس إلى الجماعة، وقد كانت علامة الصليب هى مفتاح التعرف بينهم، وتنقسم الأسرار إلى قسمين يسمى الأول منها 'قدّاس الأكفاء'، ذلك للسماح لأعضاء هذه المرتبة بحضوره، وتحتوى على كل ما يتعلق بأعمال الرب

بعض التفسير العمومى. إن أكثر الاختلافات وضوحًا بين العهدين القديم والجديد، هى أن جانب العدالة الربانية فى

حتى مطالعة العقيدة، ويسمى الجزء الثانى 'قدّاس المؤمنين'، ويتضمن إعداد الضحية والتضحية ذاتها، وصلاة الشكر التى تليها، وحين يكون القدّاس على وشك البداية يتلو أحد الشامسة Sancta sanctis, foris canes بما يعنى «ليحضر المقدسات والمقدسون، وليخرج الكلاب وينصرف الأكفاء والتائبون بعد هذا النداء»، والتائبون هم أعضاء فى جماعة المؤمنين قد أذنبوا فى أمر جلل، وحرم عليهم حضور 'قدّاس الهيبة' كما أسماه القديس جون كريزوستوم، ويوالى المؤمنون بعد انصراف من ليس منهم إلى قراءة رمز الإيمان، حتى يتأكد أن الجميع قد أخذوا على أنفسهم العهد، ولذلك يصح أمامهم قول كل شىء بلا حرج، فيما يتصل بالأسرار العظمى للدين، وخاصة سر شعيرة القربان. وتعتبر نظرية المذهب والاحتفال بتلك الشعيرة من أخص الأسرار، ولو تحدث عنها أحد من المؤمنين فإنما يفعل ذلك بتحفظ بالغ، وباللجوء إلى التكتم والموارة. وحينما أمر ديوقليسيان المسيحيين بتسليم كتبهم للقضاة، فقد طُرد كل من أطاعه من مجتمع المؤمنين باعتبارهم خونة وملحدين. ويصور لنا القديس أوغسطين مدى حزن الكنيسة عندما ترى المتون المقدسة وقد تداولها غير المؤمنين، والكنيسة ترى أن من أبشع الدنس أن يدخل إلى المعبد شخص لم يتعمد ويشهد قدّاس المؤمنين. ويروى القديس جون كريزوستوم حالة من هذا النوع فى عهد البابا إنوسنت الأول، حيث دخل بعض الجنود البرابرة كنيسة القسطنطينية فى مساء عيد الفصح فيقول: «وكانت راهبة قد خلعت ملابسها توًّا لتتلق المعمودية، واضطرت فى رعبها إلى الهرب عارية من البرابرة الذين لم يتيحوا لها فرصة لارتدائها، ودخل البرابرة إلى الأماكن التى تحفظ فيها أكثر الأشياء قداسة، ورأى بعض الذين لم يتعمدوا فى أسرارنا كل ما هو مقدس من الموجودات». وقد أدت زيادة أعداد المؤمنين فى القرن السابع إلى تأسيس كنيسة للطبقات الأدنى، وكان من بينها البوابون الذين كانوا يتكفلون بحماية أبواب الكنائس، ويأتون فى التراتب تحت القساوسة والشامسة، وفى عام ٧٠٠م كان يسمح للكافة بحضور كل شعائر القداس وكل طقوس الأسرار التى كانت تحيط بالاحتفال المقدس، ولم يبق سرا إلا تلاوة قانون القداس همسا. إلا أن القس الأكبر فى الكنيسة اليونانية يحتفل حتى يومنا هذا بالفصح من وراء ستار، ولا يرفع إلا فى 'لحظة السفور': ولكن الذين يعاونون فى القداس عليهم أن يسجدوا أو يركعوا فى وضع لا يبصرون منه الشعيرة المباركة F.T.B. Clavel, Histoire pittresque de la FrancMaconnerie et de socletes secretes anciennes et modern.

العهد القديم كان مهيمنًا، فى حين أن العهد الجديد كان على العكس من حيث هيمنة جانب الرحمة عليه، وطريق الرحمة أسهل بمعنى ما عن طريق العدالة، من حيث إنها تناظر جانبًا أعمق من الحقيقة، فهى كذلك تستفيد من 'لطف وبركة' خاصة، والتى هى مبررة بالإيمان، والتى نيرها أسهل وحملها أخف، وتكتفى به عن نير السماء فى الناموس الموسوى، ثم إن المبرر بالإيمان مناظر 'للتحرر بالمعرفة'، والذى يتوقف عليه المغزى الجوّانى بكامله، وكلا الأمرين مستقل عن الناموس أى عن الرسوم والأعمال[٧٢]. والواقع أن الإيمان ليس سوى

٧٢ وهذا تمايز مشاكل لذلك الذى يضع الإيمان والناموس فى تضاد، وهو أمر ما زال موجودا فى عالم التربية الروحية ذاته، ويناظر الإيمان هنا الحركات الروحية القائمة على ذكر اسم من أسماء الله سبحانه أى 'جاپا' الهندوسى، و'بوذا' و'نوسمسريتى' البوذى، و'نيين فو' أو 'ميمبوتسو' فى اليابان، والذكر الإسلامى، وهناك حالة خاصة تمثل فى 'شرى كايتانيا' الذى ألقى بكتبه جميعا حتى يتفرغ بكليته للدعوة البهاكتية باسم 'كريشنا'، وهذه حالة تناظر المسيحيين الذين رفضوا الناموس و'الأعمال' باسم الإيمان والحب. ونذكر مثلا آخر بشكل مشابه وهو مدارس البوذية اليابانية التى تُدعى 'جودو' و'جودو شين'، ومذهبهم القائم على متون 'أميتابها' يناظر مذاهب معينة فى البوذية الصينية، وتنبعان معا من 'عهد آميدا الأولانى'، وهى ترفض التأمل والزهد الذى يميز المدارس البوذية الأخرى، حتى يكرسوا أنفسهم تماما لذكر اسم 'آميدا' المقدس، وهنا يحتل الإيمان البسيط والثقة فى اسم آميدا محل المجاهدات الروحية، والبركة التى ينثرها من رحمانيته على أولئك الذين يدعونه باسمه، وبصرف النظر عن استحقاقهم لها.

إن ذكر الاسم المقدس لا بد أن يصاحبه إخلاص القلب مطلقا، والإيمان الأكمل بخير آميدا، الذى شاء أن تسعد المخلوقات جميعا، وقد رأى أن يضع الإيمان بقدرته على الخلاص موضع الفضائل والمعرفة، وقد أشفق آميدا على أناس الأيام الأخيرة، فسمح بأن يكون خلاصهم فى الإيمان برحمته، حتى ينجوا من عناء الدنيا. ونحن متساوون باشتراكنا فى الإيمان برحمانية آميدا بودها.

الطريق البهاكتى، واليقين القائم على العقل المُلهَم، والذى يعنى أن الإيمان فعل سلبى للذكاء، وموضوعه المباشر ليس الحق بما هو ولكن رمز الحق، وسوف يتمخض ذلك الرمز عن أسراره بمقدار عظمة الإيمان والذى سوف يصطبغ بدوره إما بالثقة وإما باليقين الانفعالى، أى بأحد عناصر البهاكتية أو المحبة. وفيما يتعلق بأن الإيمان سلوك تأملى فموضوعه الذكاء، ولذلك يمكن أن يقال عنه إنه يتضمن معرفة افتراضية، ولكن حيث إن صيغته سلبية، فلابد من تعويض هذه السلبية بسلوك إيجابى تكميلى، أى بسلوك إرادى مادته اليقين والحماس، وبفضلها يتلقى الذكاء يقينًا روحيًا. والإيمان هو مبدئيًا ميل طبيعى فى الروح للتسليم بما فوق

وكل مخلوق مهما كانت ضخامة ذنوبه على يقين من خلاصه وتَسَتُّرِهِ بنور آميدا، وفوزه بموضع فى أرض السعادة الخالدة، لو أنه فقط آمن باسم آميدا بودها، وهجر هموم العالم الحاضرة والمستقبلة، ولجأ إلى الأيدى التى تمتد إلى كل الخلائق بالرحمة، وهو يذكر اسمه بكل إخلاص فى القلب.
ونحن نعرف اسم آميدا من مواعظ شاكيامونى، ونعلم أن فى ذكر اسمه تجلى قوة رغبته فى خلاص كافة المخلوقات، وسماع اسمه يعنى سماع صوت الخلاص يقول: ضعوا فىَّ ثقتكم، وسوف أنجيكم بالتأكيد. وهى كلمات يقولها لنا آميدا مباشرة، فهذا المعنى متضمن فى اسم آميدا، وفى حين تتلوث كل أعمالنا الأخرى، فإن تكرار اسم آميدا عمل طاهر يخلو من كل شائبة، فلسنا نحن الذين ننطق به، بل إن آميدا يعطينا اسمه ويجعلنا نردده.
فلو أن إيماننا بخلاصنا على يد آميدا قد تيقظ وتقوى فإن مصيرنا ثابت، فسوف نولد من جديد فى أرض الصفاء وسوف نصير واحدا مع بودها، ثم إنه يقال أننا سوف نعيش مغمورين فى نور آميدا، ونحيا فى إرشاده المحب، وسوف تمتلئ حياتنا بالبهجة التى يسبغها علينا بوذا. Les Secretes bouddhiques Japonaises, E.Syeinilber et Kuni Matsuo.

الطبيعة، وهو لذلك بالضرورة بصيرة بما فوق الطبيعة، ويتولد عن اللطف أو البركة، والتى تجسد بالسلوك النابع من الثقة المتوقدة[٧٣]. وحينما يصبح الإيمان تامًّا فسوف يذوب فى طريق المحبة، والذى هو الله سبحانه، وهذا هو السبب وراء المقولة اللاهوتية إن المباركين فى السماء لن يكون عندهم إيمان، حيث إنهم يشهدون موضوعه يقينًا، وهو الله تعالى، والذى هو المحبة والسعادة المباركة. ويلزم أن نضيف إلى ذلك وجهة النظر التربوية فى تراث الهسيكاست Hesychast، على سبيل المثال، فإن هذه الرؤية يمكن أن تحقق، بل ويجب أن تحقق فى هذا العالم. وهناك جانب آخر من الإيمان علينا أن نذكره فى سياقنا وهو العلاقة بين الإيمان والمعجزات، وليس فى حالة المسيح فحسب، ولكن فى المسيحية بما هى.

٧٣ وحياة البهاكتى العظيم 'شرى راماكريشنا' هى مثل مفيد لصيغة المعرفة البهاكتية، فقد أراد الولى أن يفهم العلاقة بين الذهب والتراب، ولكن بدلا من أن يبدأ بحثه من منطلق ميتافيزيقى من شأنه أن يمكنه من استيعاب غرور الثروة وينطلق من جنانا، أى المعرفة كما يجدر بالعارفين، ظل يتضرع لكالى حتى تعينه على فهم الارتباط بوحى منها، كنت كل صباح طوال شهور أمسك بيدى قطعة نقود وقطعة من الطين وأقول مكررا الذهب طين والطين ذهب، إلا أن ذلك الخاطر لم يحرك فى نفسى أية روحانية، ولم يأتنى ما يثبت صدق هذه المقولة. وبعد أن مرت شهور من التأمل، كنت أجلس صباح يوم على شاطئ النهر، وأتضرع لأمنا أن تنير لى قريحتى، وفجأة ظهر العالم بأجمعه أمامى وقد اكتسى بوشاح من الذهب... ثم تغير المشهد إلى وهج أكثر قتامة، بلون الطين البنى، وقد كان حتى أجمل من الذهب، وفى حين انطبعت هذه الرؤية عميقا فى روحى، سمعت صوتا يضج فى أذنىَّ كهِيم عشرة آلاف فيل قائلا «الذهب والطين بالنسبة إليك شىء واحد، واستجيب دعائى، وألقيت فى نهر الجانج بقطعة الذهب وقطعة الطين» رومان رولان، حياة راماكريشنا.

ففى المسيحية تقوم المعجزة بدورٍ مركزيٍ وشبه عضوى على عكس ما يرى الإسلام، وليس ذلك منبت الصلة بالطبيعة البهاكتية للمسيحية. والواقع أن المعجزات لا يمكن تفسيرها منفصلة عن الدور الذى يلعبه الإيمان، ولا تحتكم على أية قيمة إقناعية فى ذاتها، وإلا استحالت خوارق الشيطان إلى معايير للحق، إلا أنها تحتكم على تلك القيمة بصورة متطرفة ومعها كافة العوامل التى تدخل فى باب الوحى المسيحى. أى لو أن معجزات المسيح والرسل عليهم السلام والقديسين رضى الله عنهم كانت ذات قيمة وجلال، فذلك راجع فحسب إلى ارتباطها بمعايير أخرى تسمح مقدمًا بإضفاء قيمة الآيات الربانية عليها. والوظيفة الجوهرية والأولانية للمعجزة هى إما أنها توقظ لطف الإيمان وهو ما يفترض أن يكون الشخص المتأثر بهذا اللطف ذا ميل طبيعى للتسليم بما فوق الطبيعة، وسواء أكان ذلك التسليم واعيًا أم غير واعٍ، أو أن تعمل على اكتمال إيمان موجود بالفعل. ولكى نعرف وظيفة المعجزة بشكل أكثر دقة وليس فقط فى المسيحية بل فى عموم الأشكال الدينية حيث إن المعجزات ليست بغريبة على أى من هذه الأديان. فنقول إن ما يصل المعجزة بموضوع الإيمان ذاته بغض النظر عن طبيعتها الرمزية، هو أنها محسوبة بحيث توقظ بصيرةً تصبح عنصرًا من عناصر اليقين فى روح

المؤمن. وأخيرًا إذا كانت المعجزة تستطيع أن توقظ الإيمان فإن الإيمان بدوره يمكن أن يأتى بالمعجزات، «... وإن كان لى كل الإيمان حتى أنقل الجبال...» رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس ١٣ : ٣. وهذه العلاقة المتبادلة تبين أيضًا أن هذين الأمرين مرتبطان كوزمولوجيًا وليس هناك ما هو تحكمى فى هذا الشأن، فالمعجزة تقيم اتصالا فوريًا بين القدرة الإلهية الكلية وبين العالم، فى حين يقيم الإيمان بدوره صلة مناظرة ولكنها سلبية بين الجرم الأصغر والله سبحانه، أما إعمال العقل المعتاد والعمل الجدلى للملكة العقلية فهما بعيدان كل البعد عن الإيمان بمقدار بُعد قوانين الطبيعة عن المعجزات، فى حين أن المعرفة العقلية المُلهَمة سوف ترى المعجز فى الطبيعى والطبيعى فى المعجز.

أما عن الإحسان أو البِر، وهو أهم الفضائل اللاهوتية الثلاث، فله وجهان أحدهما سلبى والآخر إيجابى، فالحب الروحى مشاركة سلبية فى الربانية التى هى الحب اللانهائى، فى حين أن الحب الطبيعى على العكس من ذلك إيجابى فى علاقته بالأشياء المخلوقة، فحب الجار مثلاً من حيث إنه تعبير لازم للحب الربانى، هو مكمل لا غنى عنه للإيمان، وهاتان الصيغتان للإحسان لازمتان فى تعاليم الإنجيل فيما يتصل بالناموس الأسمى، والصيغة الأولى تعنى الوعى بحقيقة أن

الذات الفردية ما هى إلا وهم، حيث تتوحد 'أنا' مع 'هم'[٧٤]. فإذا تعين علىَّ حب جارى لأنه 'أنا' فذلك يعنى وجوب حبى لنفسى أولا، سواء أكنت نفسى أم جارى لأن الله تعالى يحبنى ويتعين علىَّ أن أحب ما يحبه، وإذا كان يحبنى فذلك لأنه يحب خلقه، أو بتعبير آخر لأن الوجود ذاته هو الحب، والحب هو عبق الخالق الكامن فى كافة مخلوقاته، وبنفس المنطق فإن حب الله تعالى أو الإحسان الذى يستهدف الكمال الربانى لا رفاهية الإنسان، هو المعرفة بالواحد الأحد الحق الذى يذوب المخلوق فى وجوده، وهى معرفة تعنى توحد الإنسان مع جوهره غير المخلوق[٧٥]، والذى هو جانب آخر من رمزية الحب، فحب الجار ليس إلا الوعى بحالة عدم التمايز بين المخلوقات أمام الله تعالى. وقبل أن نتحول من حال المخلوق إلى حال الخالق عز وجل، أو من التجلى إلى المبدإ، فمن اللازم أن نكون قد تعرفنا على اللاتمايز أو لنقل 'اللاشيئية' فى كل ما تجلى. وإلى هذه الغاية تتجه أخلاقيات المسيح عليه

٧٤ وهذا التحقق لمبدإ 'محو الذات' يفسر أهمية الدور الذى تلعبه الروحانية المسيحية فيما يتصل 'بالتواضع'، كما أن فى الروحانية الإسلامية دورًا مشابهًا له هو 'الفقر'، كما أنه فى الروحانية الهندوسية يعنى الطفولية 'باليا balya'. وسوف يرد فيما يلى ذكر الطفولية فى تعاليم المسيح عليه السلام.

٧٥ ويقول مايستر إيكهارت: ﴿إننا نتحول تماما فى الله جل شأنه، وعندما نتحول فيه كما فى شعيرة القربان يصير الخبز لحم المسيح، فكذلك أصير أنا هو، وبشكل يجعلنى به متوحدا مع كينونته، وليس مجرد شبيه لها، فلا تمايز هناك حقا فى الرب الحى﴾.

السلام، وليس فى محو التمايز بين 'أنا' و'ما ليس أنا' فحسب، ولكن أيضًا وبشكل ثانوى فى اللامبالاة بالمبررات الفردية والتوازن الاجتماعى. والمسيحية بطبيعتها تضع نفسها خارج دائرة 'الفعل ورد الفعل' فى النظام الإنسانى، ولذلك ليست برّانية بحال. والإحسان المسيحى ليس له ولا يستطيع أن يكون له أى اهتمام 'برفاهية' الإنسان من أجل ذاتها لأن المسيحية الحقة شأنها شأن أى دين راشد تعتبر أن السعادة الحقيقية التى يمكن للمجتمع الإنسانى أن يستمتع بها هى الرفاهية الروحية يتوجها الحضور القدسى، وهو غاية كل حضارة طبيعية، إذ «إن كثرة الحكماء خلاص العالم» حكم سليمان ٦: ٢٦. وإحدى الحقائق التى يتخطاها الأخلاقيون هى أنه حين يُنجَز عمل من أعمال الإحسان بدافع حب الله تعالى أو بفضل المعرفة بأننى الجار والجار أنا، وهى معرفة تعنى ذلك الحب، فإن العمل المقصود لا يمثل للجار نفعًا ظاهريًا فحسب ولكنه أيضًا صلاة مباركة. ومن جانب آخر فحين يُمارَس الإحسان لا عن طريق حب الله تعالى ولا بفضل المعرفة المذكورة، بل فقط بدافع تحقيق الرفاهية الإنسانية باعتبارها غاية بذاتها فإن البركة التى تكمن فى الإحسان الحق لا تصحب الفعل الخيّر فلا تصل إلى من يعطى ولا إلى من يأخذ.

ويُفسَّر وجود جماعات الرهبنة فى الكنيستين الغربية

والشرقية بحضور تراث تربوى روحى، ويعود كما يشهد القديس بندكّين والهسيكاست وآباء الصحراء عن الرسل عن المسيح عليه السلام. وتعود الشعائر الجنازية فى الكنيسة اللاتينية إلى الأصول ذاتها فى الكنيسة اليونانية، وهو الأمر الذى يبرهن على أن الأولى جوّانية هى الأخرى كالثانية، إلا أن الكنيسة اليونانية تتكون من مجتمع واحد وليس لها طرق مختلفة. ثم إن حياة التنسك تعتبر فى الحالين قمة الكمال الروحى، كما قال القديس بندكّين فى قانونه الذى وصف فيه حياة الرهبنة بشكل مكتفٍ بذاته بأنها بداية الحياة الدينية، أما بالنسبة لمن يرغب فى مد خطاه إلى كمال حياة الرهبنة فعليه بتعاليم الآباء المقدسين، والحفاظ عليها يؤدى إلى الغاية الأسمى للدين[٧٦]، وهذه هى التعاليم التى تشكل جوهر المبادئ فى الهسيكاستية.

٧٦ ونحب أن نورد فى هذا المقام باقى هذه الفقرة، والتى جاءت من كتاب بعنوان 'تطبيق العدالة ليس واردا بأكمله فى القانون':

«... أليست كل صفحة من العهد الجديد أو العهد القديم، وكل كلمة ربانية ملهمة منها قانونا مؤكدا لسلوك الإنسان؟ ثم أليس أى كتاب من كتب الآباء الكاثوليكيين المقدسين يعلمنا الطريق الصحيح للوصول إلى خالقنا؟ ثم أليست محاورات آبائنا، ومؤسساتهم، وسيرة حياة آباء الصحراء، وقانون القديس بازيل نموذج للرهبان الذين يعيشون فى الطاعات كما ينبغى، أليست هذه جميعا سجلات للفضائل؟ وبالنسبة إلينا نحن الذين يعيشون فى رخاء فى حياة تستحق اللوم، غارقين فى الإهمال، فإن ذلك سبب يجعلنا نحمرّ خجلا بحق، فأيا ا كنت يا من يتعجل الطريق إلى ملكوت السماء عليك بأن تتبع أولا ذلك القانون الذى وضعناه، ثم بعون المسيح وحمايته سوف تبلغ المراتب الأسمى من المذهب والفضيلة التى ذكرنا».

والعضو الروحى، أو بالأحرى المركز الرئيس للحياة الروحية هو القلب تبعًا لهذا المذهب، كما هو الحال فى كل التراث الروحى. ولكن الأهم من ذلك من وجهة نظر التحقق الروحى هو أن تعاليم الهسيكاست عن وسائل كمال المشاركة الطبيعية للكون الإنسانى الأصغر فى العالم الربانى قبل الكونى، عن طريق تحويلها إلى مشاركة فوق طبيعية، ثم إلى التوحد والهوية، وتتضمن الصلاة الداخلية أو 'صلاة عيسى'. وهذه الصلاة تفوق كل ماعداها، حيث إنها تفعل فينا فعلاً ربانيًّا، وهى لذلك أحسن الأعمال الممكنة على الإطلاق. ففى هذه الصلاة فحسب يمكن للمخلوق أن يتوحد مع خالقه حقًّا، وغاية صلاة عيسى عليه السلام هى الوصول إلى حالة روحية سامية، ينفصل فيها المرء عن كل ما يتعلق بالمخلوق، ويستضىء بتوحده مباشرة مع الربانية بالنور الربانى، وهذه الحالة المتعالية هى 'الصمت المقدس' الذى يرمز إليه باللون الأسود، وهو لون العذراء فى أيقونات وصور معينة.[٧٧]

٧٧ ويكافئ هذا 'الصمت' التام لـ'نيرفانا' الهندوسية والبوذية، و'الفناء' الصوفى، وكلا الاصطلاحين يعنيان 'المحو'. ويشير 'الفقر' الذى يوصل إلى التوحيد إلى الرمزية ذاتها. وفيما يتعلق بذلك الاتحاد الحقيقى أو العودة إلى التكامل بين المحدود واللامحدود، نذكر عنوانا لكتاب آخر للقديس جريجورى بالاماس بعنوان 'شهود القديسين'، لبيان أن أولئك الذين يشاركون فى اللطف الربانى يصبحون متسقين مع اللطف الربانى ذاته، الذى هو غير محدود وبلا بداية. ويستحيل التعبير عن 'الهوية الأسمى' بشكل أكثر إيجازا. ونذكر أيضا فى

وإلى أولئك الذين يعتبرون أن 'الصلاة الروحية' نوعٌ من السطحية غير اللازمة فإن مذهب القديس جريجورى بالاماس يجيب عليهم بأن هذه الصلاة تمثل أكثر الطرق استقامة، وتؤدى إلى أعلى مراتب الكمال بشرط أن تكون الصلاة متسقة مع باقى الأعمال الإنسانية التى يزاولها المرء، وهذا أمر جوهرى يدحض شكوك الأخلاقيين. وبتعبير آخر فإن الفضائل والاتساق مع القانون الربانى هما الشرطان اللازمان بحيث تكون الصلاة الروحية بدونها لا قيمة لها، ونحن إذن بعيدون تمامًا عن أولئك الذين يعتقدون أنه يمكن الوصول إلى اللامحدود عن طريق أعمال آلية، ودون أية مسئولية أو التزام. 'فالفضيلة' عند البالاماسيين تؤهلنا للتوحد مع الله، لكن اللطف الربانى ينجز ذلك الاتحاد الذى لا يُفسر. ولو كانت الفضيلة تعمل كصيغة من صيغ المعرفة فذلك لأنها تتبع خُطَا السلوك الربانى، وليس هناك فى الواقع أية فضيلة لا تستق من مثال ربانى أولى، ومن هنا يأتى أعمق تعبير لها «أن توجد هو أن تعرف».

وأخيرًا لابد من التأكيد على المغزى الأساسى والكلى حقًّا للاسم الربانى. فهذا الاسم فى شكله المسيحى هو اسم الكلمة المتجسدة، وهو كذلك أيضًا فى الشكل البوذى وبعض فروع

هذا المقام قولا مأثورا من الصوفية الإسلامية: 'الصوفى غير مخلوق'.

التراث الهندوسى، وفى هذه الحالة يصبح اسم عيسى عليه السلام مثل أى اسم ربانى منزَّل متوحدا بشكل غامض مع الرب حينما يُنطَقُ بشكل شعائرى، حتى إنه يحدث اتحادًا أسراريًّا بين المخلوق واللامخلوق، وبين العارض والمطلق، وبين المحدود واللامحدود. فالاسم الربانى هو تجلٍّ للمبدإ الأسمى، أو لكى نعبر بشكل أكثر وضوحًا هو المبدأ الأسمى يتجلى بذاته، ولذلك ليس مجرد تجلٍ بل هو حضور. ويقول النبي يوئيل «تتحول الشمس إلَى ظلْمة والقمر إلى دم قبل أن يجيء يوم الرب العظيم المخوف، ويكون أن كل من يدعو باسم الرب ينجو»[٧٨] يوئيل ٢ : ٢١-٢٢، ويحسن أن نتذكر

٧٨ وتحتوى مزامير داود على عدد من المراجع عن ذكر اسم الرب «بصوتى إلى الرب أصرخ، فيجيبنى من جبل قدسه»، و»دعوت باسم الرب، يا رب خلص روحى»، و»الرب قريب من كل من يدعوه باسمه، كل من يدعون اسمه بإخلاص»، وهناك فقرتان أيضا تحتويان على مرجع عن شعيرة «القربان افغر فاك فأملأه ، الذى يشبع بالخبز عمرك، فيتجدد مثل النسر شبابك».
وقال إسحاق أيضا: «لا تخف فإنى أخلصك، ناديتك باسمك فأنت لى، ابحث عن السيد حين يمكن أن يوجد، وادعه بينما هو قريب»، وقال سليمان فى سفر الحكمة «ودعوتُ الله وحلت علىّ روح الحكمة». والآية التى جاءت على لسان النبي يوئيل تضع شعيرة ذكر اسم الله فى إطار الشروط التى تحقق قرب نهاية الزمن المظلم كالى يوجا فى الدين الهندوسى، ولكن ذلك أيضا من سمات العصور الأربعة لو اعتبرناها زمنا مظلما ككل واحد ماها يوجا. كما أن 'فيشنو دارما أوتارا' تقول »ذلك الذى كان يُستحق فى زمن كريتا بالتأمل، وفى زمن تريتا بالتضحية، وفى زمن دوابرا بالإخلاص، فإنه يستحق فى عصر كالى بتمجيد كيشافا أى فيشنو. إن ترديد اسمه أومايتريا، هو بالنسبة إلى الآثام كالنار للمعادن، تكفى المياه لإطفاء النار، ويكفى الشروق ليشتت الظلمة»، فترديد ذكر اسم هارى أى فيشنو فى عصر كالى يكفى لمحو الآثام، ومرة أخرى تقول شاستر ا مانافا دارما «ما من شك فى أن البراهمى يمكن

أيضًا بداية الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس «جميع الذين

أن يصل إلى السعادة الأبدية بذكر اسم الرب فحسب».

وفيما يلى بعض النصوص المناظرة من التراث البوذى فى العصر الحاضر الذى ينتمى إلى نصف الألف الرابع بعد بوذا، «ليس علينا إلا أن نتوب عن خطايانا، ونزرع الفضائل، ونذكر اسم بوذا. ألم يُقل إن التفكر فى بوذا أميتابها وذكر اسمه يطهرنا من كل الآثام التى ارتكبناها فى كل حياتنا طوال ثمانية آلاف مليون كالبا؟ إن السالك لا بد أن ينطق باسم بوذا بلا توقف». كذلك يقول بولس الرسول «صلوا بلا انقطاع». كما يقول المعلم الصينى تاو شياو «... وبحضور فكرة واحدة، ولا تتركوا مجالا فى عقلكم لغيرها، وله أن يتأكد من مولده الجديد فى حضرة بوذا».

ويقول شان تاو المعلم الصينى: «أن يكون المرء موهوبا بالملكات الحسية يجعله عرضة لكثير من العوائق فى الطريق، والعالم الذى يعيش فيه الناس ملىء بالمغريات الخفية، إذ إن أفكارهم تضطرب، وذكاءهُم يحبط، وعقولهم تتشتت،...» وقد أشفق عليهم بوذا فنصحهم بالتركيز على ذكر اسمه، والذى إن ذُكِرَ بلا توقف فإن السالك بالتأكيد سوف يولد من جديد فى أرض آميدا. ويقول المعلم اليابانى إيبين «إن هناك ميلادًا جديدًا لا بداية له ولا نهاية لمن استغرقه اسم بوذا. ليس هناك سوى اسم بوذا، ولا يوجد خارجه شىء، فليس هناك ذاكر ولا مذكور، وليس ثم ما هو غير اسمه، ودونه ليس هناك ميلاد جديد. وكل ما فى الوجود لا يعدو أن يكون فضائل فى تجسد اسم بوذا ذاته،... ومن الأفضل أن يتملك الاسم المرء من أن يتملك المرء الاسم، وكل الأشياء من روح واحدة، ولكن هذه الروح ليست ظاهرة بذاتها. فالعين لا ترى ذاتها... ولكن ضع مرآة أمامك، وسوف تستطيع العين أن ترى ذاتها، وهذه هى فائدة المرآة. والمرآة يملكها كل منا وتسمى مرآة التنوير العظمى فهى الاسم الذى يتحقق به كل المقدسين». راجع د.ت. سوزوكى، Essays in Zen Budhism

وفيما يتصل بالمفهوم الهندوسى جابا، فالحق أنه يتعلق أيضا بكل أنواع الذكر بشكل عام، وهناك ملحوظات مفيدة فى تعاليم شرى راماكريشنا لمن أراد أن يستزيد.

وفيما يلى آيات من القرآن الكريم تتناول الذكر ﴿فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ﴾ البقرة ١٥٢ ﴿ولله الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بها﴾ الأعراف ١٨٠ ﴿أَلا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ القُلوب﴾ الرعد ٢٨. ﴿ولَذِكْرُ الله أَكْبَرُ﴾ العنكبوت ٤٥. كما أن من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام عن الذكر: «مَا جَلَسَ قَوْمٌ مَجْلِسًا يَذْكُرُونَ الله فِيهِ إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَتَغَشَّتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَتَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَذَكَرَهُمُ الله فِيمَنْ عِنْدَهُ». وقال صلى الله عليه وسلم: «لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ فَإِنَّ كَثْرَةَ الْكَلَامِ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ قَسْوَةٌ لِلْقَلْبِ وَإِنَّ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ الله الْقَلْبُ

يدعون باسم ربنا يسوع المسيح فى كل مكان...»، والتعليم الذى فى بداية الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكى « صلوا بلا انقطاع» والتى يعلق عليها القديس يوحنا الدمشقى بما يلى» لابد أن نتعلم كيف نذكر اسم الرب أكثر مما نتنفس، فى كل الأوقات والأماكن وفى كل أعمالنا، فيقول بولس الرسول صلوا بلا انقطاع، وهو ما يعنى أن نذكر الله فى كل وقت، وحيثما كنا، وأيًّا كان ما نعمل»[79]. ولذلك لم يكن اعتبار الهسيكاست بلا سبب حين قالوا إن اسم عيسى لم يكن هو الذى قصده الرسل.

وهكذا بالرجوع إلى عمدتى الرهبنة كاليستوس وإجناثيوس فإن سيدنا المحبوب عيسى المسيح عندما تقدم إلى آلامه طواعية من أجلنا، وكذلك بعد قيامته فقد أظهر نفسه لحوارييه، وقبل أن يصعد إلى أبيه... أوصى حوارييه بهذه الأمور الثلاثة ذكر اسمه والسلام والحب، والتى تناظر

الْقَاسِى»، كما قال «مَا عَمِلَ امْرُؤٌ بِعَمَلٍ أَنْجَى لَهُ مِنْ عَذَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ مِنْ ذِكْرِ اللهِ».
وقَالَ الله تَعَالَى فى الحديث القدسى «أَنَا مَعَ عَبْدِى حَيْثُمَا ذَكَرَنِى وَتَحَرَّكَتْ بِى شَفَتَاهُ».

٧٩ فى هذا التفسير للقديس يوحنا الدمشقى تستخدم كلمتا invoke & remember أى الذكر والتذكر لتصوير الفكرة ذاتها، والعرب يستخدمون كلمة 'ذكر' لتعنى ما تعنيه الكلمتان السابقتان معا، وفى البوذية أيضا تعبر كلمة 'بودهانوسميريتى Buddhanusmriti' وبالصينية 'نيينفو nienfo ' وباليابانية 'نمبوتسو nembutsu' عن كل من المعنيين 'التفكّر فى بوذا' و'ذكر بوذا'. ثم إن من المفيد أن نلاحظ أن الهسيكاست والدراويش يستخدمون معنى واحدا يقال له 'العمل' عند الهسيكاست، و'الشغل' عند الدراويش.

الإيمان والإحسان والحب... فبداية كل أمر من أجل الحب الربانى هو ذكر اسم المنقذ سيدنا عيسى المسيح، كما قال هو بنفسه «... لأنكم بِدونى لا تقدرون أن تفعلوا شيئا..» يوحنا ١٥: ٥ وبالذكر المخلص لاسم المنقذ سيدنا عيسى المسيح، فنحن نأمل برجاء رحمته والحياة الحقيقية فيه، فهو مثل نبع إلهى آخر لا ينضب ماؤه والذى يهب لنا عطاياه عندما نذكر اسم سيدنا عيسى المسيح بلا توانٍ فى قلوبنا».

ونورد كذلك هذه الفقرة من رسالة للقديس جون كريزوستوم بعنوان Epistola ad Monachos «لقد سمعت الآباء يقولون من هذا الراهب الذى يتجاهل القانون ويحقر من شأنه؟ إنه لابد أن يدعو بلا كلل دعاء سيدنا عيسى المسيح ارحمنى، عندما يأكل أو يشرب أو يجلس أو يخدم الآخرين أو يمشى أو وهو يفعل أى شىء كان، ويجب أن يثابر على ذكر سيدنا عيسى المسيح حتى يشرب قلبه السيد، ويشرب السيد قلبه حتى النهاية، كى يصبح الاثنان واحدا».

الْفَصْلُ التَّاسِعُ - أَنْ تَكُونَ إِنْسانًا هُوَ أَنْ تَعْرِفَ

إن البرهان على الوحدة المتعالية للأديان لا يعتمد فحسب على أحدية الحق، ولكنه أيضًا يَثْبُتُ فى واحدية الجنس البشرى. والسبب الكافى لوجود المخلوق الإنسانى هو القدرة على أن يفكر، لا أن يفكر فى أى شىء كان ولكن فى الأمور التى تهم، وفى النهاية فى الأمر الواحد الذى يهم. والإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذى يستطيع أن يعرف الموت، وأن يرغب فى البقاء، والكائن الوحيد الذى يرغب فى أن يعرف وهو قادر على أن يعرف أسباب الدنيا والروح والوجود. ولا مجال لإنكار أن فى طبيعة الإنسان الأساسية ميلا لأن يسأل نفسه هذه الأسئلة، ويكون له الحق بناءً عليه أن يُجاب، ثم إنه يجد إجاباته، وذلك بفضل هذا الحق سواء أكان ذلك فى وحى أم فى هيكل مكافئ للأحوال التى تناظره. وأحيانًا ما يميل المرء للاعتذار عما قد يبدو من جانبه اقتحامًا لأبواب مفتوحة لو لم يكن العالم الذى تنفتح فيه الأبواب بشكل طبيعى قد أغلقت أبوابه الآن عمدًا، وبدرجة متزايدة المدى من خلال نفوذ النسبية النفسية والذاتية وحتى 'البيولوجية'، وهى لا تزال تجرؤ على تسمية نفسها

'بالفلسفة'. والحق أننا نعيش فى عصر يُنسَفُ فيه الذكاء من جذوره بشكل منهجى، وهو الأمر الذى يجعل من المناسب أن نتحدث عن طبيعة العقل حتى لو كان ذلك على سبيل العزاء، أو أن نعمل على توفير مقولات قد تخدم فيما يحتمل أن تستخدم فيه.

ونحن إذ نقول ذلك نتذكر آية من القرآن الكريم يسأل فيها إبراهيم عليه السلام الله جل جلاله أن يريه كيف يحيي الموتى، فرد عليه الله سبحانه سائلا ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ فقال إبراهيم ﴿بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ وبهذا المعنى ذاته ومن منظورنا يحسن دائمًا أن نتذكر الحقائق التى هى ثابتة بما هى، خاصة أن أكثر الحقائق انتشارًا هى غالبًا أقلها قبولاً للأفهام.

والخصيصة المميزة للإنسان هى الذكاء الكلى، وهو لذلك موضوعى وقادر على استيعاب المطلق. وقولنا إنه قادر على تلك السعة يساوى تمامًا القول بأنه موضوعى وكلى. والموضوعية التى يتميز بها ذكاء الإنسان عن ذكاء الحيوان قد تفتقد الأسباب الكافية لوجودها إذا لم يكن بمقدورها أن تستوعب المطلق أو تستشعر الكمال.

وقد قيل إن الإنسان حيوان عاقل، وهو صحيح فيما يتصل بأن العقل علامة مميزة للإنسان، إلا أن العقل لا يمكن أن يوجد دون وجود الذكاء فوق الطبيعى، أى العقل المُلهَم الذى

يمتد تجاه عالم الظواهر الحسية. وتميز اللغة الإنسان بالشكل نفسه بمعنى أنها تبرهن على وجود العقل، وقبل كل شيء على وجود العقل المُلهَم. فاللغة كالعقل الاستلالى برهان على العقل المُلهَم، ويتطلب كلاهما معرفة حقائق التعالى والغايات النهائية من حيث مبررات وجودهما الأعمق.

ويمتد الذكاء بما هو تجاه الانفعال، فإذا كان الذكاء موضوعيًا فإن الإرادة والانفعال سوف يصبحان كذلك، ويتميز الإنسان عن الحيوان بحرية الإرادة وكرم الانفعال، ذلك لأنه يتميز عليه بالذكاء الكلى، وتنبثق حرية الإرادة عن كلية الذكاء بالامتداد، فالإنسان فحسب هو الذى يستطيع أن يريد أمرًا معاكسًا لغرائزه أو لمصالحه المباشرة، وهو فحسب الذى يستطيع أن يضع نفسه فى مواضع الآخرين، ويشاركهم شعورهم ويشعر بهم، وهو فحسب القادر على التضحية والرحمة.

والإرادة غايتها التعرف، ولكن تعرفها محدود بالذكاء الكلى، أما غاية الانفعال فيما يتصل بطبيعته الإيجابية الداخلية فهو الحب، ولكن الحب يتحدد أيضًا بالذكاء الكلى، وسواء أكان عقلانيًا أم حدسيًا، وإلا استحال إلى عمى. فالإنسان هو الذكاء الكلى، وبالتالى الموضوعى، وذلك الذكاء الموضوعى يحدد كل ما هو الإنسان، وكل ما يفعل.

ومن المنطق أن يميل أولئك الذين يعتمدون على الوحى دون التعقل المُلهَم إلى التقليل من شأن الذكاء. ومن هنا ظهرت فكرة 'غرور الذكاء'، وهم مصيبون لو كان الذكاء المقصود هو 'ذكاءنا' فحسب، ولكن ليس حين يكون المقصود هو الذكاء بما هو، أى الذكاء القائم على العقل المُلهَم الربانى. وخطيئة الفلاسفة هى اعتمادهم على ذكائهم دون الذكاء بما هو، أى إنهم يعتمدون على ذكاء منبت الصلة بأصوله فوق الطبيعية.

ولابد من تفهم أمرين، أولهما أن الذكاء ليس ملكًا لنا، وما نملك منه ليس الذكاء فى كليته، وثانيهما أن الذكاء فى حدود انتمائه إلينا ليس مكتفيًا بذاته، ولكنه يحتاج إلى نبل الروح والتقوى والفضيلة إذا كان مقدرًا له أن يعلو على الخصوصية البشرية، ليتحد بالعقل المُلهَم بما هو. والذكاء منفصلا عن الفضيلة يفتقد خاصية الإخلاص، ونقص الإخلاص بالضرورة يحد من أفق الذكاء، ولابد أن يصبح المرء ما يرغب أن يكونه، أو بتعبير آخر على المرء أن يتوقع أخلاقيًا مرتبة التعالى التى يرغب فى معرفتها، ويمكن أن نضيف 'جماليًا' أيضًا إذ إن الله تعالى كامل من كل جهة، والمقصود بالكمال الأخلاقى هنا هو الأخلاق الكامنة الغريزية، ولا شك أنها لا تتضمن المعرفة الميتافيزيقية لكنها

شرط للعمل المتكامل للذكاء على أساس معرفة نظرية كافية.

إن 'غرور الذكاء'، أو بالحرى 'غرور الذكاء القائم على العقل المُلهَم' أمر مستبعد أولاً عن الذكاء بما هو، وثانيًا عن الذكاء المرتبط بالفضيلة، والأخير منها يعنى الإحساس بصغارنا بقدر ما يعنى الإحساس بالمقدس. ولابد أيضًا من ذكر أنه إذا كان هناك ذكاء مفاهيمى أو نظرى فهناك أيضا ذكاء وجودى وأخلاقى، ومن الضرورى أن يكون المرء ذكيًّا لا فى الفكر فحسب، بل أيضًا فى وجوده، فهو من أسس الكفاية فى الحقيقة الربانية.

والذكاء إما أن يكون فرديًّا أو كليًّا، أى أن يكون عقلاً جدليًّا أو عقلاً مُلهَمًا، فإذا كان فرديًّا فلابد أن يجد إلهامه فى جذوره الكلية، وبالدرجة التى يبغى أن يصل إليها فيما وراء مجال الحقائق المادية. ومن وجهة نظر أخرى وكما أسلفنا فسيكون إما مفهوميًّا أو وجوديًّا، وهنا أيضًا سوف يحتاج إلى الامتداد، فلابد من أن يتوحد مع مكمله الأخلاقى حتى يكون على اتساق تام مع ما يبغى استيعابه. وإرادة فعل الخير وحب الجميل هى ترافقات لازمة لمعرفة ما هو حقيقى، ويتوه الحساب فى انعكاساتها.

والذكاء بطبيعته معصوم، ولكنه معصوم فقط بالله عز وجل وليس بنا، فهو معصوم بجذوره المتعالية التى سوف يكون

بدونها متشظيًا، ومعصوم بصيغتيه الإرادية والانفعالية اللتين سوف يكون محكومًا عليه بدونهما فى نهاية المطاف ألا يزيدا عن مجرد ألاعيب للعقل البشرى. وعلى العكس من ذلك، وبشكل أولى فلا يمكن أن تنفصل الإرادة ولا العاطفة عن الذكاء، وهو الذى ينير لهما الطريق، ويحدد لهما استخداماتهما وعملياتهما.

وقد قيل إن العقل عاهة، وهذا صحيح لو أننا قارناه بالرؤية المباشرة للوعى، فإذا كانت العرضية عاهة فكذلك العقل، ولكنه ليس كذلك فى جانبه الإيجابى فى عملية الوفاء بالكمال. وذلك الوفاء الجدلى ضرورى للمرء طالما وجد نفسه مشدودًا بين الظاهرى والباطنى، أى بين العارض والمطلق. والحوار الدائر حول قدرة أو عجز العقل الإنسانى فى معرفة الله جل شأنه يُحْسَمُ على الأساس التالى إن ذكاءنا يمكن أن يعرف الله تعالى بالله سبحانه فقط، وبالتالى فإن الله هو الذى يعرف ذاته فينا، والعقل يمكن أن يشارك فى المعرفة كأداة بشكل مؤقت طالما بقى على توحده مع الله تعالى، ويمكن أن يشارك فى الإلهام من ناحية وفى التعقل المُلهَم من ناحية أخرى، والأول يتعلق بالله 'من أعلانا'، والثانى بالله 'من داخلنا'، وإذا فهم المرء 'بالعقل الإنسانى' أن العقل منفصل عن الوعى أو الإلهام، حيث إن الإلهام ضرورى لتحقيق الوعى

من الناحية المبدئية، فلا ضرورة للقول بأن هذا العقل عاجز فحسب عن تنويرنا ولكنه عاجزٌ بالتالى عن نجاتنا.

والمؤمن بالتوكل يرى أن الوحى فحسب 'فوق طبيعى'، أما العقل الذى يجهل طبيعته فيختزله إلى مجرد منطق، فهو الطبيعى عنده فحسب. وأما العرفانى فالوحى والعقل كلاهما 'فوق طبيعى'، وذلك من حيث إن الله سبحانه أو الروح القدس يتجلى فى كليهما على السواء. وللمتوكل مصلحة فى الاعتقاد بأن قناعة العرفانى ناتجة عن القياس المنطقى، ويزيد استعداده للإيمان بهذا من حيث إن العمليات العقلية شأنها شأن الرمزية يمكن أن تثير ومضة من التعقل المُلهَم وتهتك حجابًا عن العقل. ثم إن المتوكل لا يستطيع إنكار ظاهرة التعقل المُلهَم تمامًا، ولكنه سوف يُحجِمُ عن الاعتراف بأنها 'فوق طبيعية بشكل طبيعى'، وحين يتفكر فى الوحى أى التعقل المُلهَم التأملى فسوف يعزوه إلى 'الإلهام' وإلى الروح القدس التى هى الأمر نفسه أصلا، ولكنها تتضمَّنُ مبدأ 'ضيق العقل الإنسانى'.

ومذهب القديس توما يميز بين المعرفة الحادثة بفعل العقل البشرى وبين المعرفة المتحققة بالبركة الربانية، وهو أمر قد يعنى أن اليقين الميتافيزيقى يمكن أن يُوهَب بالصدفة[٨٠]، فى حين

٨٠ ومن وجهة نظر المعرفة فإن القديس توما يكون حسيًّا sensationalist أى عقلانيًّا

أن فى الإنسان ما يمكن أن نسميه بشكل تناقضى 'بركة فوق طبيعية بشكل طبيعى' وهى التأمل القائم على العقل المُلهَم، إذ إن النور الذى يشع علينا فى إلهام فجائى أمر، فى حين أن النور الذى فى متناولنا بفضل 'طبيعتنا غير الطبيعية' هو أمر آخر، إلا أننا سوف نسمى هذه الطبيعة 'إلهامًا ربانيًّا'، وهكذا نفصلها عما هو بشرى، وهو حقًّا ما نفعله حين نقول بأنه 'لا يعرف الله سوى الله'، وسواء أكان ذلك من داخلنا أو فى خارجنا. وأيًّا كان الأمر فإن 'الطبيعى' هو وعاء لما 'فوق الطبيعى'، وبه فى ذاته شىء غير طبيعى أو ربانى[٨١].

إن جوهر علم المعرفة epistemology هو ما يتضمن السبب الكافى وإمكانية الذكاء، أى كفاية الاحتياج إلى الفهم، أو بشكل آخر 'المعرفة' أيًّا كان ما يقوله اللاأدريون. وحين نقول كفاية الاحتياج إلى الفهم، فذلك مساوٍ للتصور، أو حتى لوجود العنصر الربانى فى المعروف فى الذات المقدر

وتجريبيًّا، إلا أن مبادئ المنطق عنده راجعة إلى الله جل وعلا، حتى يستحيل التناقض بين معارفنا والحقيقة الربانية، وهذا هو مبدأ كل المعارف الميتافيزيقية وكل النظرية المعرفية.

٨١ وعلى سبيل الاستعارة يمكن أن نقول إن مريم عليها السلام 'ربانية'، وليس من أجل عيسى عليه السلام فحسب، بل بسبب قدرتها على الحمل الذى يساوى 'التجسد'، فى حين أن مفهوم 'الحمل الطاهر' هو صفة باطنية للعذراء. وعلى هذا 'تجسدت' الكلمة فيها قبل ميلاد المسيح، وهو الأمر الذى عبرت عنه عبارتا gratia plena و Dominos tecum، واللتان تفسران لماذا سميت عند المسلمين والمسيحيين على السواء 'أم كل الأنبياء' و'زهرة اللوتس Padma' التى لن تكون 'حاملة الجوهرة Mani' ما لم تكن فى ذاتها تجليًا ربانيًّا.

لها أن تعرف.

وجذور استقطاب الواقع إلى ذات وموضوع أمر كامن فى الوجود، وليس فى المطلق الذى هو الغيب فيما وراء الوجود، ولكن فى التجلى الأول لذاته العلية. و'مايا' الربانية هى 'المواجهة' إن جاز التعبير بين الله سبحانه كموضوع للمعرفة وبينه عز وجل كغاية أو كوجود، وهى المعرفة التى يعرفها الله تعالى بذاته وبكماله وبقدرته.

ويتردد هذا الاستقطاب المبدئى بلا كلل فى الكون، ولكنه يفعل ذلك بشىء من عدم التساوى حسب تفسير إمكانات التجلى. والذوات إذن ليست متساوية من الناحية المعرفية. ولكن القول بأن الإنسان مخلوق على صورة الله تعالى يعنى أنه يمثل ذاتًا مركزية وليست هامشية، فهو ذات تنبع مباشرة من العقل الربانى وتشارك فى قوته، فالإنسان قادر على معرفة كل ما هو حقيقى، وبالتالى كل ما يمكن أن يُعرَف، وإلا لن يكون ما هو مقدر له أن يكونه فى الحياة من ربوبية أرضية.

والمعرفة النسبية محدودة ذاتيًا بوجهة نظر ومحدودة موضوعيًا بمنظور. وحيث إن الإنسان نسبى، فإن معرفته نسبية إلى المدى الذى يكون به إنسانًا، وهى إنسانية بالعقل وليست كذلك فى الوعى الباطنى المحض، وهى إنسانية فى 'الدماغ' وليست كذلك فى 'القلب' حيث تتوحد مع المطلق.

وقد جاء فى هذا المعنى الحديث القدسى «مَا وَسِعَتْنِى أَرْضِى وَلاَ سَمَائِى، وَلَكِنْ وَسِعَنِى قَلْبُ عَبدِىَ المؤْمِنِ»، وهذا القلب ينفتح على الذات الربانية ومنها إلى اللانهائى، إلى المحو والتوحد، وإلى العارف، أى إلى الحقيقى.

ويجوز أن نتساءل، ولماذا هذا الدوران عن طريق الذكاء الإنسانى؟ ولماذا يشاء الله الذى يعرف ذاته بذاته أن يعرفها أيضًا عن طريق الإنسان؟ ذلك لأن الحديث القدسى يقول «كُنْتُ كَنْزًا مخفيًّا، وَأَحْبَبتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِيَعْرِفُونى فَبِى عَرَفُونِى» وهو ما يعنى أن المطلق يريد أن يُعرف من منظور النسبى، فلماذا؟ لأن هذه إمكانية من الإمكانيات الربانية اللانهائية، ولذلك لا تملك إلا أن تكون، وهى أمر تكمن أسبابه فى اللامحدود.